MDCXL

Cotta'sche
Bibliothek
der
Weltliteratur

SCHOPENHAUER



Arthur Schopenhauer

Arthur Schopenhauers
sämtliche Werke

in zwölf Bänden.

Mit Einleitung von Dr. Rudolf Steiner.

Erster Band.

Inhalt:
Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.

Stuttgart.
Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung
Nachfolger.

(1894)

Druck der Union Deutsche Verlagsgesellschaft in Stuttgart.

Einleitung.

1. Die deutsche Philosophie vor Schopenhauer.

Die Jahre 1781 und 1807 schließen ein Zeitalter harter Kämpfe innerhalb der deutschen Wissenschaftsentwickelung ein. 1781 weckte Kant mit der Kritik der reinen Vernunft seine Zeitgenossen aus dem philosophischen Schlummer und gab ihnen Rätsel auf, um deren Lösung sich die Erkenntniskraft der besten Geister der Nation während des folgenden Vierteljahrhunderts bemühte. Es ist eine philosophische Erregung höchsten Grades bei den an diesen Geisteskämpfen Beteiligten zu bemerken. In rascher Folge löste eine Ideenrichtung die andre ab. An die Stelle der seichten Verstandesklarheit, wie sie vor Kant in den Büchern der philosophischen Litteratur geherrscht hatte, trat wissenschaftliche Wärme, die sich allmählich steigerte zur hinreißenden Beredsamkeit Fichtes und zu dem poetischen Schwung, mit dem Schelling die wissenschaftlichen Ideen zum Ausdruck zu bringen wußte. Die Betrachtung dieser geistigen Bewegung ergibt das Bild eines unvergleichlichen geistigen Reichtums, aber auch das eines unruhigen hastigen Vorwärtsstürmens. Manches Ideengebilde trat vorzeitig in die Oeffentlichkeit. Die Denker hatten nicht die Geduld, ihre Ideen ausreifen zu lassen. Diese unruhige Entwickelung endigte mit dem Erscheinen von Georg Wilh. Friedr. Hegels erstem Hauptwerke, der Phänomenologie des Geistes, im Jahre 1807. Hegel hat in Jena die letzte Arbeit an diesem Buche in den Tagen gethan, als die furchtbaren Kriegswirrnisse des Jahres 1806 über diese Stadt hereinbrachen. Die Ereignisse der folgenden Jahre waren nicht geeignet zu philosophischen Kämpfen. Hegels Buch machte unmittelbar nicht einen solch starken, die Geister zur Mitarbeit herausfordernden Eindruck, wie ihn Fichte und Schelling bei ihrem ersten Auftreten hervorriefen. Aber auch deren Einfluß verlor sich allmählich. Für beide

ist die Zeit ihrer Wirksamkeit an der Jenenser Universität die glänzendste ihres Lebens. Fichte lehrte an dieser Hochschule von 1794—1799, Schelling von 1798—1803. Der erstere siedelte von Jena nach Berlin über, weil ihn die von Neidern und Unverständigen erhobene Anklage wegen Atheismus mit der Weimarischen Regierung in Konflikt gebracht hatte. Im Winter 1804/5 hielt er in Berlin seine Vorlesungen über „die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters", in denen er für idealistische Denkungsweise wirkungsvoll eintrat, und im Winter 1807/8 seine berühmten „Reden an die deutsche Nation", die auf die Erstarkung des nationalen Gefühles einen mächtigen Einfluß übten. Als Vorkämpfer nationaler und freiheitlicher Ideen, in deren Dienst er sein Denken und seine Beredsamkeit stellte, erzielte er in dieser Zeit eine kräftigere Wirkung als durch die philosophischen Vorlesungen, die er an der Berliner Universität von deren Errichtung im Jahre 1810 bis zu seinem 1814 erfolgten Tode hielt. Schelling, der nicht den Uebergang von der philosophischen zur politischen Wirksamkeit fand, geriet nach seiner Jenenser Zeit bald völlig in Vergessenheit. Er ging 1803 nach Würzburg, 1806 nach München, wo er an dem Ausbau seiner Ideen arbeitete, für die nur wenige noch Interesse zeigten. Am Ende des ersten Jahrzehnts unsers Jahrhunderts ist von der Lebhaftigkeit der philosophischen Diskussion, die Kants revolutionäre That hervorgerufen, nichts mehr zu verspüren: Fichtes und Schellings Zeit ist vorüber, Hegels Epoche noch nicht angebrochen. Dieser führt von 1806—1808 als Redakteur einer Bamberger Zeitung und dann bis 1816 als Rektor des Nürnberger Gymnasiums ein stilles Dasein. Erst mit seiner Berufung nach Berlin im Jahre 1818 beginnt sein gewaltiger Einfluß auf das deutsche Geistesleben.

Damit sind die Verhältnisse gekennzeichnet, die Arthur Schopenhauer vorfand, als er, nach einem wechselvollen Jugendleben, im Jahre 1810 seine philosophischen Lehrjahre begann. Nachklänge Fichtescher, Schellingscher und vor allem Kantscher Anschauungen vernahm er von den Lehrkanzeln herunter und aus den Werken zeitgenössischer Philosophen. Die Art, wie Schopenhauer die Ansichten seiner großen Vorgänger, besonders Kants und Fichtes, zu Elementen seines eigenen Ideengebäudes machte, wird durch die Betrachtung des vor seiner Beschäftigung mit Philosophie gelegenen Abschnittes seines Lebens begreiflich.

2. Schopenhauers Jugendleben.

Arthur Schopenhauer wurde am 22. Februar 1788 zu Danzig geboren. In dieser Stadt lebte der Vater, Heinrich Floris

Schopenhauer, als wohlhabender Kaufmann. Dieser war ein Mann von gründlicher Berufsbildung, großer Welterfahrung, seltener Charakterstärke und einem durch nichts zu überwindenden Unabhängigkeitssinne. Die Mutter Johanna Henriette geb. Trosiener war eine lebenslustige, geistigen Genüssen ungemein zugängliche, künstlerisch veranlagte Frau mit einem starken Hang zu geselligem Verkehr, den sie bei ihrer Klugheit und geistigen Regsamkeit leicht befriedigen konnte. Heinrich Floris Schopenhauer war 41, Johanna 22 Jahre alt, als aus ihrer 1785 geschlossenen Ehe Arthur, das erste Kind, hervorging. Ihm folgte 1797 das zweite und letzte, Adele. Die Eltern des Philosophen hatte nicht schwärmerische Leidenschaft zur Ehe getrieben. Aber das auf gegenseitiger Achtung begründete Verhältnis muß ein sehr glückliches gewesen sein. Johanna spricht sich darüber mit den Worten aus: „Ich durfte stolz darauf sein, diesem Mann anzugehören und war es auch. Glühende Liebe heuchelte ich ihm ebensowenig, als er Anspruch darauf machte."

Im Jahre 1793 wurde die bis dahin freie Stadt Danzig dem preußischen Staate einverleibt. Es widerstrebte der Gesinnung Heinrich Floris Schopenhauers, preußischer Unterthan zu werden. Deshalb wanderte er mit Frau und Kind nach Hamburg aus. In den folgenden Jahren finden wir die kleine Familie häufig auf Reisen. Die Veranlassung dazu waren Sehnsucht Johannas nach Abwechselung in den Lebensverhältnissen, nach immer neuen Eindrücken, und die Absicht des Gatten, dem Sohne eine möglichst weitgehende, auf eigener Anschauung beruhende Weltkenntnis zu vermitteln. Arthur sollte, das hatte der Vater beschlossen, ein tüchtiger Kaufmann und ein weltmännisch gebildeter Kopf werden. Alle Erziehungsmaßnahmen wurden von diesen Gesichtspunkten aus unternommen. Den ersten Unterricht erhielt der Knabe in einem Hamburger Privatinstitut. Und schon im zehnten Lebensjahre trat er mit dem Vater eine große Reise nach Frankreich an, in welchem Lande er die folgenden zwei Jahre seines Lebens zubrachte. Nachdem Heinrich Floris Schopenhauer seinem Sohne Paris gezeigt hatte, führte er ihn nach Havre, um ihn bei einem Geschäftsfreunde, Grégoire de Blésimare, zurückzulassen. Dieser ließ den jungen Schopenhauer gemeinsam mit dem eigenen Sohne erziehen. Das Ergebnis dieser Erziehung war, daß Arthur, zur größten Freude seines Vaters, als vollkommener junger Franzose zurückkehrte, der eine Menge angemessener Kenntnisse sich angeeignet und die Muttersprache dermaßen verlernt hatte, daß er sich nur schwer in ihr verständlich machen konnte. Aber auch die

angenehmsten Erinnerungen brachte der zwölfjährige Knabe aus Frankreich mit. In seinem 31. Jahre sagt er über diesen Aufenthalt: „In jener freundlichen an der Seinemündung und der Meeresküste gelegenen Stadt verlebte ich den weitaus froheſten Teil meiner Kindheit.“ Nach der Rückkehr ins Elternhaus kam Arthur Schopenhauer in eine von den Söhnen der vermögenden Hamburger besuchte Privaterziehungsanstalt, deren Leiter Dr. Runge war. In dieser wurde gelehrt, was geeignet ist, aus den Zöglingen tüchtige und gesellschaftlich gebildete Kaufleute zu machen. Das Lateinische wurde, nur des Scheines halber, eine Stunde in der Woche getrieben. Diesen Unterricht genoß Arthur Schopenhauer fast vier Jahre. Was ihm hier von Wissenschaften überliefert wurde, trat in der für die praktischen Ziele des künftigen Kaufmannes gemäßen Form an ihn heran. Aber es genügte, um in ihm eine mächtige Neigung zur Gelehrtenlaufbahn zu erwecken. Das gefiel dem Vater durchaus nicht. Der kam, nach seiner Ansicht, in die peinliche Lage, zwischen zwei Dingen wählen zu sollen: den gegenwärtigen Wünschen des geliebten Sohnes und dessen zukünftigem Lebensglück. Denn nur Armut und Sorgen, nicht Glück und Zufriedenheit, dachte Heinrich Floris Schopenhauer, könne der Gelehrtenberuf einem Manne bringen. Gewaltsam den Sohn in einen Beruf zu drängen, widerstrebte der Natur des Vaters, dem die Freiheit als eines der höchsten Güter des Menschen galt. Eine List aber hielt er für statthaft und zweckmäßig, um den Jüngling von seiner Neigung abzubringen. Arthur sollte sich rasch entscheiden: entweder eine länger dauernde Vergnügungsreise durch einen großen Teil von Europa, die die Eltern unternehmen wollten, mitzumachen und nach der Rückkehr sich endgültig dem kaufmännischen Berufe zu widmen, oder in Hamburg zurückzubleiben, um sofort die lateinischen Studien zu beginnen und sich für den gelehrten Beruf vorzubereiten. Die herrlichen Erwartungen, die der Gedanke der Reise in dem jungen Schopenhauer hervorrief, bewirkten, daß er die Liebe zur Wissenschaft zurückdrängte und den dem Vater zusagenden Beruf wählte. Das war eine Entscheidung, die der Vater voraussah, da er des Sohnes Begierde, die Welt zu sehen, wohl kannte. Arthur Schopenhauer verließ im Frühjahr 1803 mit den Eltern Hamburg. Das nächste Ziel war Holland, dann wurde die Reise nach England fortgesetzt. Nach einem Aufenthalt von sechs Wochen in London wurde Arthur drei Monate zu Wimbledon zurückgelassen, um bei Mr. Lancaster die englische Sprache gründlich zu erlernen. Die Eltern bereisten in dieser Zeit England und Schottland. Der

Aufenthalt in England erzeugte in Schopenhauer den Haß gegen die englische Bigotterie, der dem Philosophen durch das ganze Leben hindurch geblieben ist, aber er legte auch den Grund zu jener gründlichen Beherrschung der englischen Sprache, die ihn später im Gespräche mit Engländern selbst als solchen erscheinen ließ. Das Leben in der Pension Lancasters sagte Schopenhauer wenig zu. Er klagte in Briefen an die Eltern über Langeweile und über das steife, zeremonielle Wesen der Engländer. Eine allgemeine Verstimmung bemächtigte sich seiner, die, wie es scheint, nur die Beschäftigung mit der schönen Litteratur, namentlich mit den Werken Schillers, zu verscheuchen vermochte. Aus Briefen der Mutter ersehen wir, daß sie besorgt war, den Sohn könne die Vorliebe für poetische Lektüre für den Ernst des Lebens abstumpfen. „Glaube mir," schreibt sie ihm am 19. Juli 1803, „Schiller selbst wäre nie, was er ist, wenn er in seiner Jugend nur Dichter gelesen hätte." Von England begab sich die Schopenhauersche Familie über Holland und Belgien nach Frankreich. Es wurde Havre wieder besucht und in Paris längerer Aufenthalt genommen. Im Januar 1804 wurde die Reise nach Südfrankreich fortgesetzt. Schopenhauer lernte die Orte: Bordeaux, Montpellier, Nîmes, Marseille, Toulon, die Hyèrischen Inseln und Lyon kennen. Von Lyon aus wandten sich die Reisenden nach der Schweiz, dann nach Schwaben, Bayern, Wien, Dresden und Berlin. Tiefgehend waren die Eindrücke, die Schopenhauer im Verlauf der Reise empfing. In Paris sah er Napoleon, kurz bevor dieser sich die Kaiserkrone (18. Mai 1804) erzwang. In Lyon erregte sein Gemüt der Anblick einiger Plätze, die an die Greuelscenen der Revolution erinnerten. Und überall waren es besonders die Schauplätze des menschlichen Elends, die er mit tiefem Anteil für die Unglücklichen und Bedrängten betrachtete. Ein unnennbares Wehgefühl befiel ihn z. B., als er im Bagno von Toulon das schreckliche Los von sechstausend Galeerensklaven sah. Er glaubte in einen Abgrund menschlichen Unglücks zu schauen. Mit Freude erfüllte ihn aber auch die Anschauung der herrlichen Naturwerke während seiner Reise, ein Gefühl, das sich in der Schweiz beim Anblick des Montblanc oder des Rheinfalls bei Schaffhausen bis zum Entzücken über die Erhabenheit des Naturwirkens steigerte. Vergleicht er doch später im 3. Buch des II. Bandes seines Hauptwerkes das Genie mit dem mächtigen Alpenberg, weil ihn die so häufig bemerkte trübe Stimmung hochbegabter Geister an den meistens von einem Wolkenschleier eingehüllten Gipfel erinnert und die aus der allgemeinen düstern Grundstimmung des Genies

zuweilen hervorbrechende eigentümliche Heiterkeit an den zauberhaften Lichtglanz, der sichtbar wird, wenn einmal frühmorgens der Wolkenschleier reißt und der Gipfel frei wird. Einen bedeutenden Eindruck machte auf Schopenhauer auch das Riesengebirge in Böhmen, das auf dem Wege von Wien nach Dresden aufgesucht wurde. Von Berlin aus trat Heinrich Floris Schopenhauer die Heimreise an, Arthur fuhr mit der Mutter noch nach seiner Geburtsstadt Danzig, wo er konfirmiert wurde. In den ersten Tagen des Jahres 1805 traf der nunmehr siebzehnjährige Jüngling wieder in Hamburg ein. Er mußte dem Vater nun Wort halten und sich ohne Weigerung dem Handelsstande widmen. Er trat bei dem Senator Jenisch in Hamburg in die Lehre. Die einmal erwachte Liebe zu den Wissenschaften ließ sich nicht ersticken. Der Handlungslehrling fühlte sich unglücklich. Nach der langen Reise, auf der täglich neue Bilder dem schaulustigen Auge geboten worden waren, konnte er die Einförmigkeit der Berufsarbeiten nicht ertragen, nach der zwanglosen Lebensführung der verflossenen Jahre erschien ihm die notwendige Regelmäßigkeit in seinem Thun wie Knechtschaft. Ohne inneren Anteil an den Obliegenheiten seines Berufes leistete er nur das Notwendigste. Dafür aber benützte er jeden freien Augenblick, um zu lesen oder sich seinen eigenen Gedanken und Träumereien hinzugeben. Ja er nahm sogar zu listigen Vorspiegelungen seinem Lehrherrn gegenüber Zuflucht, als er zum Besuche der Vorlesungen des damals in Hamburg weilenden Doktor Gall über Schädellehre einige freie Stunden haben wollte.

In dieser Lage war Arthur Schopenhauer, als im April 1805 des Vaters Leben durch einen Sturz von einem Speicher plötzlich endigte. Ob der in seinen letzten Wochen an Gedächtnisschwäche leidende Mann selbst den Tod gesucht oder durch einen Zufall gefunden hat, ist bis heute nicht klargestellt. Die düstere Stimmung des Sohnes erfuhr durch dieses Ereignis eine solche Steigerung, daß sie von wahrer Melancholie wenig entfernt war. Die Mutter siedelte mit der Tochter im Jahre 1806, nach der Liquidation des Geschäftes, nach Weimar über. Sie dürstete nach den geistigen Anregungen dieser Kunststadt. Arthurs Streben nach Befreiung aus qualvollen Verhältnissen fand nunmehr keinen äußeren Widerstand. Er war sein eigener Herr. Die Mutter übte keinen Zwang aus. Dennoch gab es Gründe, die ihn abhielten, sogleich nach des Vaters Tode die verhaßten Fesseln abzuwerfen. Er liebte den Vater abgöttisch. Es widerstrebte seinem Gefühle, einen Schritt zu thun, den der Verstorbene nie gebilligt

hätte. Auch hatte der übergroße Schmerz über den plötzlichen Verlust seine Thatkraft so sehr gelähmt, daß er sich zu keinem raschen Entschlusse aufraffen konnte. Zu alledem kam, daß er sich zu alt glaubte, um die zum Gelehrtenberuf notwendigen Vorstudien noch machen zu können. Die stets sich steigernde Abneigung gegen den kaufmännischen Beruf und der Glaube, daß er seine Lebenskräfte nutzlos verschwende, füllten die an seine Mutter nach Weimar gerichteten Briefe mit jämmerlichen Klagen, so daß es diese für ihre Pflicht erachtete, ihren Freund, den berühmten Kunstschriftsteller Fernow, um Rat zu fragen, was im Interesse des künftigen Lebensglückes ihres Sohnes zu thun sei. Fernow übermittelte der Freundin schriftlich seine Meinung. Er hielt ein Alter von achtzehn Jahren für kein Hindernis, sich den Wissenschaften zu widmen, ja er behauptete sogar, daß es diese glückliche Altersstufe sei, auf der sich „Gedächtnis und Urteil in der reifenden Kraft des Geistes vereinigen, um das, was mit fester Entschließung unternommen sei, leichter und schneller auszuführen, sich einer Kenntnis eher zu bemächtigen, als in einer frühern oder spätern Lebensperiode“. Schopenhauer, dem die Mutter Fernows Brief übersandte, war von dessen Inhalt so erschüttert, daß er in Thränen ausbrach, als er ihn gelesen hatte. Was sonst gar nicht in seiner Natur lag: rasch einen Entschluß zu fassen, das bewirkten Fernows Zeilen. Die Zeit vom Frühling 1807 bis zum Herbst 1809 genügte Schopenhauer, um sich die zum Besuche der Universität notwendigen Kenntnisse zu erwerben. Bis zum Beginn des Jahres 1808 lebte er in Gotha, wo Döring den Unterricht des Lateinischen, Jacobs den des Deutschen besorgten. Die übrige Zeit verbrachte er in Weimar, wo Fernow ihn in das Verständnis der italienischen Litteratur einführte. Neben den alten Sprachen, in denen der Philologe Passow und der Gymnasialdirektor Lenz seine Lehrer waren, trieb er Mathematik und Geschichte. Am 9. Oktober bezog er die Universität Göttingen, um Medizin zu studieren. Ein Jahr später vertauschte er die Medizin mit der Philosophie.

3. Die Studienzeit. Verhältnis zu Kant und Fichte.

Als Persönlichkeit, deren Charaktereigentümlichkeiten bereits scharf ausgeprägt waren, die sich auf Grund inhaltsvoller Erlebnisse und einer reichen Weltkenntnis über viele Dinge bereits feste Ansichten gebildet hatte, trat Schopenhauer in das Studium der Philosophie ein. Im Beginne seiner Universitätszeit äußerte er

einmal zu Wieland: „Das Leben ist eine mißliche Sache; ich habe mir vorgenommen, das meinige damit hinzubringen, über dasselbe nachzudenken." Das Leben hat ihn zum Philosophen gemacht. Es hat auch die philosophischen Aufgaben bestimmt, deren Lösung er sich widmete. Hierin unterscheidet er sich von seinen Vorgängern: Kant, Fichte und Schelling, wie auch von seinem Antipoden Hegel. Das sind Philosophen, denen ihre Aufgaben aus der Betrachtung fremder Anschauungen erwuchsen. Kants Denken bekam den entscheidenden Stoß durch Vertiefung in Humes Schriften, Fichtes und Schellings Wirken erhielt durch Kants Kritiken die Richtung, Hegels Gedanken entwickelten sich gleichfalls aus denen seiner Vorgänger. Daher sind die Ideen dieser Denker Glieder einer fortlaufenden Entwickelungsreihe. Wenn auch jeder der genannten Philosophen in den ihn anregenden fremden Gedankensystemen jene Keime suchte, deren Weiterentwickelung gerade seiner Individualität gemäß war, so ist doch die Möglichkeit vorhanden, die bezeichnete Entwickelungsreihe rein logisch nachzuzeichnen, ohne auf die persönlichen Träger der Ideen Rücksicht zu nehmen. Es ist, als ob ein Gedanke den andern hervorgebracht hätte, ohne daß ein Mensch dabei thätig gewesen wäre. Schopenhauer dagegen erwuchsen aus seinen Erfahrungen, aus der unmittelbaren Anschauung menschlicher Verhältnisse und natürlicher Ereignisse, zu der seine Reisen Gelegenheit gaben, eine große Zahl einzelner Zweifel und Rätsel, bevor er wußte, was andre über das Leben des Geistes und das Wirken der Natur gedacht haben. Die Fragen, die ihm durch seine Erlebnisse gestellt wurden, hatten ein durchaus individuelles und oft von Zufälligkeiten abhängiges Gepräge. Deswegen nimmt er auch in der deutschen Philosophie eine isolierte Stellung ein. Er nimmt die Elemente zur Lösung seiner Aufgaben überall her: von Zeitgenossen und von Philosophen der Vergangenheit. Die Frage, warum diese Elemente Glieder eines Gedankengebäudes geworden sind, läßt sich nur durch Betrachtung von Schopenhauers individueller Persönlichkeit beantworten. Fichtes, Schellings, Hegels philosophische Systeme erwecken das Gefühl, daß sie auf das Kantische folgen mußten, weil sie logisch durch dieses gefordert wurden; von dem Schopenhauerschen dagegen kann man sich ganz gut denken, daß es uns in der Geschichte der Philosophie ganz fehlte, wenn das Leben des Schöpfers vor seiner produktiven Zeit durch irgend einen Zufall eine andre Wendung genommen hätte. Durch diesen Charakter der Schopenhauerschen Ideenwelt ist deren eigentümlicher Reiz bedingt. Weil sie ihre Quellen im individuellen Leben hat, entspricht sie den philosophischen Bedürfnissen vieler

Menschen, die, ohne ein besonderes Fachwissen zu suchen, doch über die wichtigsten Lebensfragen eine Ansicht vernehmen wollen.

Manche der philosophischen Ausführungen Schopenhauers sind nur die in ein wissenschaftliches Gewand gehüllten Ansichten, die das Leben vor der philosophischen Studienzeit in ihm erzeugt hat. Nicht ein Grundsatz, aus dem sich alle philosophische Wissenschaft ableiten läßt, ist sein Ausgangspunkt, sondern aus dem Ganzen seiner Persönlichkeit entstehen einzelne Grundansichten über verschiedene Seiten des Weltgeschehens, die sich erst später zu einer Einheit zusammenschließen. Schopenhauer vergleicht deshalb seine Gedankenwelt mit einem Krystall, dessen Teile von allen Seiten zu einem Ganzen zusammenschießen.

Eine dieser Grundansichten entwickelte sich in Schopenhauer infolge des Einflusses, den sein Göttinger Lehrer Gottlob Ernst Schulze auf ihn genommen hat. Dieser bezeichnete dem jungen Philosophen Kant und Plato als die Denker, an die er sich in erster Linie halten solle. Schulze selbst war in seiner 1792 erschienenen Schrift „Aenesidemus“ als Gegner Kants aufgetreten. Schopenhauer hatte das Glück, von einem Manne auf Kant hingewiesen zu werden, der zugleich die Fähigkeit hatte, auf die Widersprüche dieses Philosophen aufmerksam zu machen. /5.9.30

Kant war bestrebt, die Bedingungen aufzusuchen, unter denen das menschliche Erkenntnisstreben zu Wahrheiten von unbedingter und notwendiger Gewißheit kommen kann. Die Leibniz-Wolffsche Philosophie, deren Anhänger Kant bis zu seiner eingehenden Beschäftigung mit Humes Schriften war, glaubte solche Wahrheiten durch rein begriffliches Denken aus der bloßen Vernunft herausspinnen zu können. Sie stellte diese reinen Vernunftwahrheiten den Erfahrungserkenntnissen gegenüber, die durch Beobachtung des äußeren Natur- und des inneren Seelenlebens gewonnen werden. Die letzteren setzen sich, nach dieser Ansicht, nicht aus klaren, durchsichtigen Begriffen zusammen, sondern aus verworrenen und dunklen Vorstellungen. Daher wollte diese philosophische Denkart die wertvollsten Einsichten über den tieferen Zusammenhang der Naturereignisse, über das Wesen der Seele und die Existenz Gottes aus reinen Vernunftbegriffen entwickeln. Kant bekannte sich zu diesen Ansichten, bis er durch Humes Bemerkungen über die Begriffe von Ursache und Wirkung in seinen Ueberzeugungen vollständig erschüttert wurde. Hume (1711—1776) suchte den Nachweis zu führen, daß wir durch die bloße Vernunft niemals Einsicht in den Zusammenhang von Ursache und Wirkung gewinnen können. Der Begriff der Verursachung stammt, nach Humes Meinung, aus der Erfah-

rung. Wir nehmen das Entstehen des Feuers wahr, und darauf die Erwärmung der es umgebenden Luft. Unzähligemal beobachten wir die gleiche Folge dieser Wahrnehmungen. Wir gewöhnen uns daran und setzen voraus, daß wir immer dasselbe beobachten werden, sobald dieselben Voraussetzungen gegeben sind. Eine objektive Gewißheit darüber können wir aber niemals gewinnen, denn es ist mit Hilfe bloßer Begriffe nicht einzusehen, daß etwas deshalb notwendig folgen müsse, weil etwas andres vorhergeht. Die Erfahrung sagt uns nur, daß bis zu irgend einem Zeitpunkte ein gewisses Ereignis immer ein bestimmtes andres zur Folge gehabt hat, nicht aber, daß das eine das andre zur Folge haben muß, also es auch in der Zukunft nicht anders sein werde. All unser Wissen über die Natur und über unser Seelenleben setzt sich aus Vorstellungskomplexen zusammen, die sich in unsrer Seele auf Grund beobachteter Zusammenhänge von Dingen und Ereignissen gebildet haben. In sich selbst kann die Vernunft nichts finden, was ihr ein Recht gebe, eine Vorstellung mit einer andern zu verbinden, also ein Erkenntnisurteil zu fällen. Von dem Zeitpunkte an, in dem Kant die Bedeutung der Humeschen Untersuchungen erkannte, bekam sein Denken eine ganz neue Richtung. Aber er gelangte durch die Humeschen Erwägungen zu andern Folgerungen als dieser selbst. Er gab Hume darin recht, daß wir über einen in den Dingen liegenden Zusammenhang aus der bloßen Vernunft heraus keinen Aufschluß gewinnen können. Welche Gesetze die Dinge in sich haben, darüber kann nicht unsre Vernunft entscheiden; darüber können nur die Dinge selbst uns belehren. Auch darüber war er mit Hume einig, daß den Auskünften, die uns die Erfahrung über den Zusammenhang der Dinge gibt, keine unbedingte und notwendige Gewißheit innewohnt. Darüber aber, behauptete Kant, haben wir vollkommene Gewißheit, daß die Dinge in dem Zusammenhange von Ursache und Wirkung und in andern ähnlichen Verhältnissen stehen müssen. Den Glauben an absolut notwendige Erkenntnisse über die Wirklichkeit verlor Kant auch durch Humes Ausführungen nicht. Es entstand für ihn die Frage: Wie können wir über den Zusammenhang der Dinge und Ereignisse der Wirklichkeit etwas absolut Sicheres wissen, trotzdem die Vernunft nicht darüber entscheiden kann, wie die Dinge sich durch ihr ureigenes Wesen zu einander verhalten und die Erfahrung keine unbedingt gewissen Aufschlüsse erteilt? Kants Antwort auf diese Frage lautete: Der notwendige Zusammenhang, in dem wir die von uns wahrgenommenen Dinge und Phänomene erblicken, liegt gar nicht in diesen selbst, sondern in unsrer Organisation. Nicht weil ein

Ereignis aus dem andern mit Notwendigkeit hervorgeht, bemerken wir einen solchen Zusammenhang, sondern weil unser Verstand so eingerichtet ist, daß er die Dinge nach den Begriffen von Ursache und Wirkung verknüpfen muß. Es hängt also gar nicht von den Dingen, sondern von uns ab, in welchen Verhältnissen sie uns erscheinen. Von einer fremden Macht gegeben sein, läßt Kant nur die Empfindungen. Ihre Anordnung in Raum und Zeit und ihre Verbindung durch Begriffe, wie Ursache und Wirkung, Einheit und Vielheit, Möglichkeit und Wirklichkeit, vollzieht, nach seiner Ansicht, erst unser geistiger Organismus. Unsre Sinnlichkeit ist so beschaffen, daß sie die Empfindungen nur in Raum und Zeit *anschauen*, unser Verstand so, daß er sie nur in bestimmten Begriffsverhältnissen *denken* kann. Kant ist also der Meinung, daß unsre Sinnlichkeit und unser Verstand den Dingen und Ereignissen die Gesetze ihres Zusammenhangs vorschreiben. Was Gegenstand unsrer Erfahrung werden soll, muß sich diesen Gesetzen fügen. Eine Untersuchung unsrer Organisation ergibt die Bedingungen, unter denen *notwendig* alle Erfahrungsobjekte erscheinen *müssen*. Aus dieser Anschauung ergab sich für Kant die Notwendigkeit, der Erfahrung einen von dem menschlichen Erkenntnisvermögen abhängigen Charakter zuzuschreiben. Wir erkennen die Dinge nicht, wie sie an sich sind, sondern so, wie sie unsre Organisation uns *erscheinen* läßt. Unsre Erfahrung enthält also nur *Erscheinungen*, nicht *Dinge an sich*. Zu dieser Ueberzeugung wurde Kant durch den Ideengang geführt, den Hume in ihm angeregt hat.

Schopenhauer bezeichnet die Veränderung, die durch diese Gedanken in seinem Kopfe hervorgebracht wurde, als eine geistige Wiedergeburt. Sie erfüllen ihn mit um so größerer Befriedigung, als er sie in voller Uebereinstimmung findet mit den Ansichten des andern Philosophen, auf den ihn Schulze hingewiesen hat, mit denen Platos. Dieser sagt: Solange wir uns zur Welt bloß wahrnehmend verhalten, sind wir wie Menschen, die in einer finsteren Höhle so festgebunden sitzen, daß sie den Kopf nicht drehen können, und nichts sehen, als beim Lichte eines hinter ihnen brennenden Feuers, an der ihnen gegenüberliegenden Wand, die Schattenbilder wirklicher Dinge, die zwischen ihnen und dem Feuer vorübergeführt werden, ja auch voneinander und jeder von sich selbst nur die Schatten. Wie diese Schatten zu den wirklichen Dingen, so verhalten sich unsre Wahrnehmungsobjekte, nach Platos Ueberzeugung, zu den *Ideen*, die das Wahrhaftseiende sind. Die Wahrnehmungsobjekte entstehen und vergehen, die Ideen sind

ewig. Bei Kant sowohl wie bei Plato fand Schopenhauer die gleiche Anschauung: daß der sichtbaren Welt kein wahrhaftes Sein zukommt. Schopenhauer galt dies bald als eine unumstößliche, ja als die erste und allgemeinste Wahrheit. Sie nahm bei ihm folgende Form an: Ich erhalte von den Dingen Kenntnis, insofern ich sie sehe, höre, fühle u. s. w., mit einem Worte: insofern ich sie vorstelle. Ein Gegenstand wird mein Erkenntnisobjekt heißt: er wird meine Vorstellung. Himmel, Erde u. s. w. sind also meine Vorstellungen, denn das Ding an sich, das ihnen entspricht, ist nur dadurch mein Objekt geworden, daß es den Charakter der Vorstellung angenommen hat. Aus den Gedankenwelten Kants und Platos entnahm Schopenhauer den Keim zu denjenigen Teilen seines philosophischen Systems, in denen er die Welt als Vorstellung behandelt.

Die Unterscheidung von Erscheinung und „Ding an sich" hielt Schopenhauer für Kants größtes Verdienst; dessen Bemerkungen über das „Ding an sich" selbst aber fand er völlig verfehlt. Dieser Fehler gab auch die Veranlassung zu Schulzes Kampf gegen Kant. Die Dinge an sich sind, nach Kants Ansicht, die äußeren Ursachen der in unsern Sinnesorganen auftretenden Empfindungen. Wie kommen wir aber zur Annahme solcher Ursachen, fragt Schulze und mit ihm Schopenhauer. Ursache und Wirkung hängen bloß zusammen, weil unsre Organisation es so fordert, und dennoch sollen diese Begriffe auf ein Gebiet angewendet werden, das jenseits unsres Organismus ist? Können denn die Gesetze unsres Organismus auch über diesen hinaus maßgebend sein? Diese Erwägungen führten Schopenhauer dazu, einen andern als den von Kant eingeschlagenen Weg zum „Ding an sich" zu suchen.

Ein solcher Weg ist vorgezeichnet in der Wissenschaftslehre J. G. Fichtes. Die reifste Form hat diese in den Vorlesungen angenommen, die Fichte in den Jahren 1810—1814 an der Berliner Universität gehalten hat. Schopenhauer ging im Herbst 1811 nach Berlin, um da seine Studien fortzusetzen. „Er hörte dem seine Philosophie vortragenden Fichte sehr aufmerksam" zu, sagt er später in der Beschreibung seines Lebenslaufes, die er der philosophischen Fakultät in Berlin vorlegt, als er Privatdocent werden will. Den Inhalt von Fichtes Vorträgen erfahren wir aus dessen „Sämtlichen Werken Bd. 2 und aus seinem Nachlaß Bd. 1". Die Wissenschaftslehre geht aus von dem Begriffe des Wissens, nicht von dem des Seins. Denn über das Sein kann der Mensch nur durch sein Wissen etwas erfahren. Das Wissen ist kein Totes, Fertiges, sondern lebendiges Werden. Die Gegenstände des Wissens entstehen durch dessen Thätigkeit. Es ist

nun für das alltägliche Bewußtsein charakteristisch, daß es zwar die Gegenstände des Wissens bemerkt, nicht aber deren Entstehung. Die Einsicht in diese Entstehung geht dem auf, der auf sein eigenes Thun sich besinnt. Ein solcher sieht, wie er die ganze in Raum und Zeit vorhandene Welt selbst erschafft. Dieses Schaffen ist, nach Fichtes Ansicht, eine Thatsache, die man bemerkt, sobald man darauf achtet. Allerdings muß man ein Organ haben, welches fähig ist, das Wissen bei seinem Hervorbringen zu belauschen, wie man ein Auge haben muß, um die Farben zu sehen. Wer dieses Organ hat, dem erscheint die wahrnehmbare Welt als Geschöpf des Wissens, entstehend und vergehend mit dem Wissen. Ihre Gegenstände sind kein bleibendes Sein, sondern vorübereilende Bilder. Das Hervorbringen dieser Bilder kann jeder nur an sich selbst beobachten. Jeder Mensch erkennt durch Selbstanschauung in den seinem Wissen gegebenen Dingen eine von ihm selbst erzeugte Bilderwelt. Diese ist nur ein subjektiver Schein, dessen Bedeutung nicht über das einzelne menschliche Individuum hinausreicht. Es entsteht die Frage: Sind diese Bilder das einzige Seiende? Sind wir selbst nichts als diese den Schein erzeugende Thätigkeit? Die Frage kann beantwortet werden durch Besinnung des Menschen auf seine sittlichen Ideale. Von diesen ist ohne weiteres klar, daß sie verwirklicht werden sollen. Und es ist auch unbedingt gewiß, daß sie nicht bloß durch dieses oder jenes menschliche Individuum, sondern durch alle Menschen verwirklicht werden müssen. Diese Notwendigkeit führt der Inhalt dieser Ideale mit sich. Sie sind eine alle Individuen umspannende Einheit. Jeder Mensch empfindet sie als S o l l e n. Verwirklicht können sie nur werden durch das W o l l e n. Sollen aber die Ausdrücke des Wollens der Individuen zu einer einheitlichen Weltordnung zusammenstimmen, so müssen sie in einem einzigen U n i v e r s a l w i l l e n begründet sein. W a s in irgend einem Individuum will, ist seinem Wesen nach dasselbe wie das in allen andern Wollende. Was der Wille vollbringt, muß in der Körperwelt erscheinen; sie ist der Schauplatz seines Wirkens. Das ist nur dann möglich, wenn ihre Gesetze solche sind, daß sie die Thätigkeit des Willens in sich aufnehmen kann. Es muß eine ursprüngliche Uebereinstimmung sein zwischen den Triebkräften der Körperwelt und dem Willen. Die Wissenschaftslehre führt somit zu einem einheitlichen Weltprinzip, das sich in der Körperwelt als Kraft, in der sittlichen Ordnung als Wille kundgibt. Sobald der Mensch den Willen in sich vorfindet, gewinnt er die Ueberzeugung, daß es eine von seinem Individuum unabhängige Welt gibt. Der Wille ist nicht W i s s e n des Individuums,

sondern Form des Seins. Die Welt ist Wissen und Wille. In der Verwirklichung der sittlichen Ideale hat der Wille einen Inhalt, und insofern das menschliche Leben an dieser Verwirklichung teilnimmt, erhält es einen absoluten Wert, den es nicht hätte, wenn es bloß in den Bildern des Wissens bestände. Fichte sieht in dem Willen das vom Wissen unabhängige „Ding an sich". Alles, was wir von der Welt des Seins erkennen, ist, daß sie Wille ist.

Die Ansicht, daß der Wille, den der Mensch in sich antrifft, „Ding an sich" ist, macht auch Schopenhauer zu der seinigen. Auch er ist der Meinung, daß wir in unserm Wissen nur die von uns erzeugten Bilder, in unserm Wollen aber ein von uns unabhängiges Sein gegeben haben. Der Wille muß übrig bleiben, wenn das Wissen ausgelöscht wird. Der thätige Wille zeigt sich durch die Handlungen meines Leibes. Wenn der Organismus etwas verrichtet, so ist es der Wille, der ihn dazu antreibt. Nun erfahre ich von den Handlungen meines Leibes auch durch mein Wissen, das mir ein Bild davon entwirft. Schopenhauer sagt, gemäß dem Ausdrucke, in den er Kants Grundansicht gebracht hat (vergl. S. 16): ich stelle diese Handlungen vor. Dieser meiner Vorstellung entspricht ein von mir unabhängiges Sein, das Wille ist. Was wir von dem Wirken im eigenen Leibe wissen, sucht Schopenhauer auch von dem der übrigen Natur nachzuweisen: daß es, seinem Sein nach, Wille ist. Diese Anschauung vom Willen ist das zweite der Glieder, aus denen sich Schopenhauers Philosophie zusammensetzt.

Wie viel von Schopenhauers Willenslehre durch Einfluß Fichtes entstanden ist, läßt sich bei dem Mangel historischer Zeugnisse nicht feststellen. Schopenhauer selbst hat jede Beeinflussung von seiten seines Berliner Lehrers in Abrede gestellt. Die Art, wie Fichte lehrte und schrieb, war ihm zuwider. Bei der auffallenden Uebereinstimmung der Ansichten beider Philosophen und bei dem Umstande, daß Schopenhauer Fichtes Vorträge „aufmerksam" angehört, ja einmal in einer Sprechstunde lebhaft mit ihm disputiert hat, ist es schwer, den Gedanken an eine solche Beeinflussung zurückzuweisen. In Göttingen und in Berlin sind also die ersten Anregungen zu suchen, denen Schopenhauer folgte, als er sein Gedankensystem auf die zwei Grundsätze aufbaute: „Die Welt ist meine Vorstellung" und „Die Welt ist Wille".

4. Einfluß Goethes.

Im Frühling 1813 verließ Schopenhauer Berlin wegen der Kriegsunruhen und ging über Dresden nach Weimar. Die Ver-

hältnisse im Hause seiner Mutter gefielen ihm nicht; deshalb ließ er sich zunächst in Rudolstadt nieder. Im Sommer des Jahres 1813 arbeitete er einen Teil der Vorstellungslehre aus. Alle unsre Vorstellungen sind Objekte unsres erkennenden Subjekts. Aber nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes kann Objekt für uns werden. Die Vorstellungen stehen in einer gesetzmäßigen Verbindung, die ihnen von unsrem Erkenntnisvermögen gegeben wird und die der Form nach aus dessen Natur erkannt werden kann. Die Vorstellungen müssen zu einander in einem solchen Verhältnis stehen, daß wir sagen können: die eine ist in der andern begründet. Grund und Folge ist die allgemeine Form des Zusammenhangs sämtlicher Vorstellungen. Es gibt vier Arten der Begründung: den Grund des Werdens, des Erkennens, des Seins und des Wollens. Beim Werden wird eine Veränderung durch eine andre in der Zeit begründet; beim Erkennen ein Urteil durch ein andres, oder durch eine Erfahrung; beim Sein die Lage eines Zeit- oder Raumteils durch einen andern; beim Wollen eine Handlung durch ein Motiv. Die ausführliche Darstellung dessen, was Schopenhauer über diese Sätze zu sagen hatte, gab er in seiner Schrift: „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", durch die er sich am 2. Oktober 1813 den Grad eines Doktors der Philosophie bei der Universität Jena erwarb. Im November dieses Jahres kehrte er nach Weimar zurück, wo er bis zum Mai 1814 verblieb und in vertrautem Umgange mit Goethe lebte. Dieser hatte Schopenhauers Erstlingsschrift gelesen und interessierte sich für den Verfasser in dem Grade, daß er ihn persönlich in die Farbenlehre einführte. Schopenhauer fand, daß zwischen seiner philosophischen Ueberzeugung und der Goetheschen Farbenlehre die vollkommenste Uebereinstimmung bestehe. Er beschloß, dies in einer besonderen Schrift zu begründen, deren Ausarbeitung er, nach seiner Uebersiedelung nach Dresden, im Mai 1814, in Angriff nahm. Dabei bildeten sich auch seine Gedanken über die Natur der Sinnesanschauung aus. Kant war der Ansicht, daß durch Erregung der Sinne von seiten der „Dinge an sich" die Empfindungen entstehen; das sind die einfachen Farben-, Licht-, Schalleindrücke u. s. w. Wie diese von außen kommen, sind sie noch nicht in Raum und Zeit angeordnet. Denn diese Ordnung beruht auf einer Einrichtung der Sinne. Die äußeren Sinne ordnen die Empfindungen im Raume, der innere Sinn in der Zeit an. Dadurch entsteht Anschauung. Die Anschauungen ordnet dann der Verstand, seiner Natur gemäß, nach den Begriffen: Ursache und Wirkung, Einheit, Vielheit u. s. w.

Dadurch bildet sich aus den Einzelanschauungen die in sich zusammenhängende Erfahrung. Schopenhauer findet die Sinne ganz ungeeignet zur Erzeugung der Anschauung. In den Sinnen ist nichts als die Empfindung enthalten. Die Farbenempfindungen z. B. entstehen durch eine Wirkung auf die Netzhaut im Auge. Sie sind Vorgänge innerhalb des Organismus. Sie können daher auch unmittelbar nur als Zustände des Leibes und in diesem wahrgenommen werden. Der innere Sinn ordnet die Empfindungen zunächst in der Zeit an, so daß sie nach und nach ins Bewußtsein gelangen. Räumliche Beziehungen erhalten sie erst, wenn sie als Wirkungen aufgefaßt, und von ihnen auf eine äußere Ursache geschlossen wird. Die Anordnung nach Ursache und Wirkung ist Sache des Verstandes. Dieser betrachtet die Empfindungen als Wirkungen und verlegt ihre Ursachen in den Raum. Er bemächtigt sich des Empfindungsmateriales und baut die Anschauungen im Raume daraus auf. Diese sind somit durchaus das Werk des Verstandes und nicht der Sinne.*) Da die Gegenstände, die im Raume gesehen und getastet werden, aus den Sinnesempfindungen erst aufgebaut werden, können diese nicht aus jenen abgeleitet werden. Man kann daher die Farben, die doch Empfindungen sind, nicht aus den Gegenständen ableiten, wie es Newton thut. Sie entstehen durch das Auge, und müssen aus der Einrichtung des Auges begründet werden. Es muß gezeigt werden, wie die Netzhaut Farben erzeugt. Nach außen kann bloß die Ursache der Farben, das Licht, verlegt werden, das noch durchaus ungefärbt ist. Von dem ungefärbten Lichte geht auch Goethe in der Farbenlehre aus. Schopenhauers Schrift: „Ueber das Sehn und die Farben" erschien 1816. Goethe hatte das Manuskript bereits 1815 von dem Verfasser zur Ansicht erhalten.

5. Das Hauptwerk.

In Dresden verweilte Schopenhauer bis September 1818. Diese Zeit war der Ausführung seines Hauptwerkes: „Die Welt als Wille und Vorstellung" gewidmet. An die in Göttingen, Berlin und Weimar ausgebildeten Gedanken wurden neue angegliedert und zunächst in kurzen Aphorismen aufgezeichnet. Frauenstädt hat in seinem Buche „Aus Schopenhauers Nachlaß" eine Anzahl dieser Aphorismen herausgegeben. Schopenhauer lebte in

*) Eine Kritik dieser Ansicht habe ich geliefert in meinem Buche „Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung". Berlin. Verlag Emil Felber 1894.

besonders glücklichen Lebensverhältnissen, während er sie abfaßte. Der Umgang mit litterarisch thätigen Männern, die ihm wegen seiner Fähigkeiten hohe Achtung zollten, regte seine Schaffenskraft an. Die Gemäldegalerie und die Sammlung antiker Statuen befriedigten sein ästhetisches Bedürfnis. Sie belebten sein Nachdenken über die Kunst und das künstlerische Hervorbringen. Vom März 1817 bis März 1818 faßte er die einzelnen Gedanken seiner Philosophie zu einem Ganzen zusammen. Die Ausführungen über die Anschauung, die schon in dem Werke über die Farben enthalten waren, bilden auch den Anfang der „Welt als Wille und Vorstellung". Der Verstand erschafft die Außenwelt und bringt deren Erscheinungen in einen Zusammenhang nach dem Gesetze von Grund und Folge, das die angegebenen vier Gestalten hat. Kant hat dem Verstande zwölf Verbindungsweisen (Kategorien) zugeschrieben; Schopenhauer kann nur die von Grund und Folge (Kausalität) anerkennen. Durch den Verstand haben wir die anschauliche Welt gegeben. Neben dem Verstande ist im Menschen auch die Vernunft thätig. Sie bildet aus den Anschauungen Begriffe. Sie sucht das Gemeinsame verschiedener Anschauungen auf und bildet daraus abstrakte Einheiten. Dadurch bringt sie größere Teile der Erfahrung unter Einen Gedanken. Der Mensch lebt dadurch nicht bloß in seiner unmittelbar gegenwärtigen Anschauung, sondern er kann von vergangenem und gegenwärtigem Geschehen Schlüsse auf die Zukunft machen. Er gewinnt eine Uebersicht des Lebens und kann danach auch sein Handeln einrichten. Dadurch unterscheidet er sich vom Tiere. Dieses hat wohl Anschauungen, aber keine Vernunftbegriffe. Es wird zu seinem Thun durch die Eindrücke der unmittelbaren Gegenwart bestimmt. Der Mensch richtet sich nach seiner Vernunft. Aber die Vernunft kann aus sich heraus keinen Inhalt erzeugen. Sie ist nur der Widerschein der Anschauungswelt. Sie kann deshalb auch keine von der Erfahrung unabhängigen sittlichen Ideale hervorbringen, die als unbedingt gebietendes Soll dem Handeln vorleuchten, wie Kant und Fichte behaupten. Die Regeln, nach denen der Mensch sein Handeln einrichtet, sind aus seinen Lebenserfahrungen entnommen. Verstand und Vernunft haben ihr Organ im Gehirne. Ohne Gehirn gibt es keine Anschauungen und keine Begriffe. Die ganze Vorstellungswelt ist eine Erscheinung des Gehirnes. An sich ist nur der Wille. Dieser enthält keine sittlichen Ideale; wir kennen ihn bloß als dunklen Drang, als ewiges Streben. Er bringt das Gehirn und damit Verstand und Vernunft hervor. Das Gehirn schafft die objektive Welt, die der Mensch als dem Satze des

Grundes unterworfene Erfahrung überblickt. Die Vorstellungen sind räumlich und zeitlich angeordnet. Sie bilden in dieser Ordnung die Natur. Der Wille ist unräumlich und unzeitlich, denn Raum und Zeit sind durch das erkennende Bewußtsein geschaffen. Der Wille ist daher eine Einheit in sich; er ist ein und derselbe in allen Erscheinungen. Als Erscheinung besteht die Welt aus einer Vielheit von Dingen oder Individuen. Als Ding an sich ist sie eine Ganzheit. Die Individuen entstehen, wenn sich das Bewußtsein als Subjekt dem Objekt gegenüberstellt und es dem Satze vom Grunde gemäß betrachtet. Es gibt aber noch eine andre Betrachtung. Der Mensch kann über das bloße Individuum hinausgehen. Er kann in dem Einzeldinge das suchen, was unabhängig von Raum, Zeit und Ursachlichkeit ist. In jedem Individuum ist ein Bleibendes, das nicht auf das einzelne Objekt beschränkt ist. Ein bestimmtes Pferd ist bedingt durch die Ursachen, aus denen es hervorgegangen ist. Aber es ist etwas in dem Pferde, das bleibt, auch wenn das Pferd wieder vernichtet wird. Dieses Bleibende ist nicht bloß in diesem bestimmten Pferde, sondern in jedem Pferde enthalten. Es kann nicht durch die Ursachen hervorgebracht sein, die nur bewirken, daß dieses Eine, bestimmte Pferd entsteht. Das Bleibende ist die Idee des Pferdes. Die Ursachen verkörpern diese Idee nur in einem einzelnen Individuum. Die Idee ist also dem Raum, der Zeit und der Ursachlichkeit nicht unterworfen. Sie steht daher dem Willen näher als das Individuum. In der Natur ist die Idee nirgends unmittelbar enthalten. Der Mensch erblickt sie erst, wenn er von dem Individuellen der Dinge absieht. Das geschieht durch die Phantasie. Die stoffliche Verkörperung der Ideen ist die Kunst. Der Künstler kopiert nicht die Natur, sondern er prägt der Materie das ein, was seine Phantasie erschaut. Eine Ausnahme bildet die Musik. Diese verkörpert keine Ideen. Denn wenn auch die Ideen nicht unmittelbar in der Natur enthalten sind, so kann sie die Phantasie doch nur aus der Natur herausholen durch Aufsuchen des Bleibenden in den Individuen. Diese sind die Vorbilder der Kunst. Die Musik hat aber kein Vorbild in der Natur. Die musikalischen Kunstwerke bilden nichts in der Natur ab. Der Mensch erzeugt sie aus sich selbst heraus. Da außer den Vorstellungen und Ideen in ihm aber nichts ist, was er abbilden könnte, als der Wille: so ist die Musik das unmittelbare Abbild des Willens. Sie spricht deshalb so sehr zum Gemüte des Menschen, weil sie die Verkörperung dessen ist, was das innerste Wesen, das wahre Sein des Menschen ausmacht. Diese Anschauung über die

Musik wurzelt in Vorstellungen, die wir bei Schopenhauer lange vor seiner Beschäftigung mit Philosophie antreffen. Als Hamburger Kaufmannslehrling schreibt er an seine Mutter: „Wie fand das himmlische Samenkorn Raum auf unserm harten Boden, auf welchem Notwendigkeit und Mängel um jedes Plätzchen streiten? Wir sind verbannt vom Urgeist und sollen nicht zu ihm emporbringen ... Und doch hat ein mitleidiger Engel die himmlische Blume für uns erfleht und sie prangt hoch in voller Herrlichkeit auf diesem Boden des Jammers gewurzelt. — Die Pulsschläge der göttlichen Tonkunst haben nicht aufgehört zu schlagen durch die Jahrhunderte der Barbarei und ein unmittelbarer Widerhall des Ewigen ist uns in ihr geblieben, jedem Sinn verständlich und selbst über Laster und Tugend erhaben." Diese Jugendvorstellung tritt uns in philosophischer Form in Schopenhauers Hauptwerk entgegen.

Dieselbe Briefstelle enthält zugleich einen Gedanken, der im letzten Abschnitt des Buches: „Die Welt als Wille und Vorstellung" wissenschaftliche Gestalt angenommen hat: den von einem allgemeinen Weltelend und von der Nichtigkeit des Daseins. Der Wille ist ewiges Streben. Es liegt in seiner Natur, daß er niemals befriedigt werden kann. Denn erreicht er ein Ziel, so muß er sofort zu einem neuen forteilen. Hörte er als Streben auf, so wäre er nicht mehr Wille. Da das menschliche Leben seinem Wesen nach Wille ist, so gibt es in demselben keine Befriedigung, sondern nur ewiges Lechzen nach einer solchen. Die Entbehrung bereitet Schmerz. Dieser ist also notwendig mit dem Leben verbunden. Alle Freude und alles Glück kann nur auf Täuschung beruhen. Zufriedenheit ist nur durch Illusion möglich, die durch Besinnen auf das wahre Wesen der Welt vernichtet wird. Die Welt ist nichtig. Ein Weiser ist nur, wer das im vollen Umfange einsieht. Das Anschauen der ewigen Ideen und deren Verkörperung in der Kunst kann für Augenblicke über das Elend der Welt hinwegführen, denn der ästhetisch Genießende versenkt sich in die ewigen Ideen, und weiß nichts von den besonderen Leiden seines Individuums. Er verhält sich rein erkennend, nicht wollend, also auch nicht leidend. Das Leiden tritt aber sofort wieder ein, wenn er in das alltägliche Leben zurückgeworfen wird. Die einzige Rettung aus dem Elend ist, gar nicht zu wollen, das Wollen in sich zu ertöten. Das geschieht durch Unterdrückung aller Wünsche, durch Askese. Der Weise wird alle Wünsche in sich auslöschen, seinen Willen vollständig verneinen. Er kennt kein Motiv, das ihn zum Wollen nötigen

könnte. Sein Streben geht nur noch auf das Eine: Erlösung vom Leben. Das ist kein Motiv mehr, sondern ein Quietiv. Jedes einzelne Wollen ist durch das allgemeine Wollen bestimmt, daher unfrei; nur der Universalwille ist durch nichts bestimmt, also frei. Nur die Verneinung des Willens ist eine That der Freiheit, weil sie nicht durch einen einzelnen Willensakt, sondern durch den Einen Willen selbst hervorgerufen werden kann. Alles einzelne Wollen ist Wollen eines Motivs, daher Willensbejahung.

Durch den Selbstmord wird keine Verneinung des Willens herbeigeführt. Der Selbstmörder vernichtet nur sein besonderes Individuum; nicht den Willen, sondern nur eine Erscheinung des Willens. Die Askese aber vertilgt nicht bloß das Individuum, sondern den Willen selbst innerhalb des Individuums. Sie muß zuletzt zur völligen Erlöschung alles Seins, zur Erlösung von allem Leiden führen. Verschwindet der Wille, so ist damit auch jede Erscheinung vernichtet. Die Welt ist dann eingegangen in ewige Ruhe, in das Nichts, in dem allein kein Leiden, somit Seligkeit ist.

Der Wille ist eine Einheit. Er ist in allen Wesen ein und derselbe. Der Mensch ist nur als Erscheinung ein Individuum, dem Sein nach nur der Ausdruck des allgemeinen Weltwillens. Der eine Mensch ist nicht in Wahrheit von dem andern geschieden. Was dieser leidet, muß jener auch als sein eigenes Leiden ansehen, er muß es mitleiden. Das Mitleid ist der Ausdruck dafür, daß niemand ein besonderes Leiden hat, sondern jeder das allgemeine Leid empfindet. Das Mitleid ist die Grundlage der Moral. Es vernichtet den Egoismus, der nur darauf ausgeht, das eigene Leiden zu mildern. Das Mitleid bewirkt eine Handlungsweise des Menschen, die auf Beseitigung fremden Leidens geht. Nicht auf Grundsätze, die die Vernunft sich gibt, baut sich die Moral auf, sondern auf das Mitleid, also auf ein Gefühl. Alle Vernunftmoral verwirft Schopenhauer. Ihre Grundsätze sind Abstraktionen, die zum moralischen, unegoistischen Handeln nur durch Verbindung mit einer realen Triebkraft führen: mit dem Mitleid.

Die Erlösungs- und Mitleidslehre Schopenhauers sind hervorgegangen aus seiner Willenslehre unter dem Einflusse indischer Anschauungen: dem Brahmanismus und Buddhismus. Mit indischen Religionsvorstellungen beschäftigte sich Schopenhauer schon 1813 in Weimar unter der Leitung des Orientalisten Friedrich Majer. Er setzte diese Studien in Dresden fort. Er las das Werk „Oupnek' hat", das ein persischer Fürst im Jahre 1640 aus dem Indischen ins Persische übersetzt hat, und von dem 1801

bis 1802 eine lateinische Uebersetzung von dem Franzosen Anquetil du Perron erschienen ist. Nach dem Brahmanismus sind alle Einzelwesen aus einem Urwesen hervorgegangen, zu dem sie im Verlauf des Weltprozesses wieder zurückkehren. Durch die Individualisierung sind die Uebel und das Weltelend entstanden, das vernichtet sein wird, sobald das Sein der Einzelwesen aufgehört haben wird, und nur das Urwesen noch existieren wird. Nach dem Buddhismus ist alles Sein mit Schmerz verknüpft. Dieser wäre auch dann nicht vernichtet, wenn es bloß ein einziges Urwesen gäbe. Nur die Vernichtung alles Seins durch Entsagung und Unterdrückung der Leidenschaften kann zur Erlösung, zum Nirwana, d. h. zur Vernichtung alles Daseins führen.

Ende 1818 (mit der Jahrzahl 1819) erschien: „Die Welt als Wille und Vorstellung" in Leipzig bei Brockhaus. In demselben Jahre wurde Hegel nach Berlin berufen. Hegel vertrat eine der Schopenhauerschen völlig entgegengesetzte Anschauung. Was für Schopenhauer nur einen Widerschein des Wirklichen schaffen kann, die Vernunft, ist für Hegel die Quelle aller Erkenntnis. Durch die Vernunft ergreift der Mensch das Sein in seiner wahren Gestalt, der Inhalt der Vernunft ist Inhalt des Seins; die Welt ist die Erscheinung des Vernünftigen, und das Leben deshalb unendlich wertvoll, weil es Darstellung der Vernunft ist. Diese Lehre wurde bald die Zeitphilosophie, und blieb es, bis sie um die Mitte des Jahrhunderts der Herrschaft der Naturwissenschaften weichen mußte. Diese wollen nichts aus der Vernunft, sondern alles aus der Erfahrung begründen. Das Aufblühen der Hegelschen Philosophie verhinderte jeden Einfluß der Schopenhauerschen. Diese blieb völlig unbeachtet. Im Jahre 1835 erhielt Schopenhauer von Brockhaus auf eine Anfrage wegen des Absatzes seines Hauptwerkes die Auskunft: das Werk habe gar keine Verbreitung gefunden. Ein großer Teil habe zu Makulatur gemacht werden müssen.

6. Aufenthalt in Berlin.

Nach Vollendung der „Welt als Wille und Vorstellung" verließ Schopenhauer Dresden und begab sich nach Italien. Er sah Florenz, Bologna, Rom, Neapel. Auf der Rückreise erhielt er in Mailand die Nachricht von seiner Schwester, daß das Hamburger Handelshaus, in dem Mutter und Schwester ihr ganzes, Schopenhauer selbst nur einen Teil seines Vermögens angelegt hatten, die Zahlungen eingestellt habe. Diese Erfahrung ließ es

ihm geraten erscheinen, sich nach Erwerb umzusehen, da er nicht von dem doch unsicheren Vermögensbesitz abhängen wollte. Er kehrte nach Deutschland zurück und habilitierte sich an der Universität Berlin. Für das Sommersemester 1820 kündigte er folgende Vorlesung an: „Die gesamte Philosophie, d. i. die Lehre vom Wesen der Welt und von dem menschlichen Geiste.“ Er konnte als akademischer Lehrer ebensowenig wie als Schriftsteller neben Hegel irgend einen Einfluß ausüben. Deshalb hielt er in der Folgezeit keine Vorlesungen mehr, obwohl er solche noch bis zum Jahre 1831 im Lektionskatalog ankündigte. In Berlin fühlte er sich unglücklich; Lage, Klima, Umgebung, Lebensweise, soziale Zustände: alles war ihm unsympathisch. Dazu kam, daß er durch die Vermögensangelegenheit mit Mutter und Schwester vollständig zerfiel. Er selbst hatte durch geschicktes Auftreten nichts verloren; Mutter und Schwester dagegen 70 Prozent ihres Vermögens. Durch den Mangel an Anerkennung, durch Vereinsamung und das Zerwürfnis mit den Angehörigen verbittert, verließ er im Mai 1822 Berlin und brachte mehrere Jahre auf Reisen zu. Er ging durch die Schweiz nach Italien, verlebte einen Winter in Trier, ein ganzes Jahr in München und kam erst im Mai 1825 wieder nach Berlin. Im Jahre 1831 übersiedelte er nach Frankfurt am Main. Er floh vor der Cholera, die damals in Berlin herrschte, und vor der er sich besonders deshalb fürchtete, weil er in der Neujahrsnacht von 1830 auf 1831 einen Traum hatte, der ihm auf seinen baldigen Tod hinzudeuten schien.

7. Die Entstehung der letzten Schriften und der wachsende Ruhm.

Mit Ausnahme der Zeit vom Juli 1832 bis Juni 1833, in der Schopenhauer in Mannheim Erholung von einer Krankheit suchte, verbrachte er den Rest seines Lebens in Frankfurt in völliger Einsamkeit, von tiefem Groll erfüllt über sein Zeitalter, das für seine Schöpfungen so wenig Verständnis zeigte. Er lebte nur noch seiner Gedankenwelt und seiner Arbeit, in dem Bewußtsein, daß er nicht für seine Zeitgenossen, sondern für ein kommendes Geschlecht wirke. Im Jahre 1833 schrieb er in sein Manuskriptbuch: Es „dürfen meine Zeitgenossen nicht glauben, daß ich jetzt für sie arbeite: wir haben nichts miteinander zu thun; wir kennen einander nicht; wir gehen fremd einander vorüber. — Ich schreibe für die einzelnen, mir gleichen, die hie und da im Laufe der Zeit

leben und denken, nur durch die zurückgelassenen Werke miteinander kommunizieren, und dadurch einer der Trost des andern sind".

Mit dem Erscheinen der „Welt als Wille und Vorstellung" ist Schopenhauers Ideenproduktion abgeschlossen. Was er später noch veröffentlichte, enthält keinen neuen Grundgedanken, sondern nur Erweiterungen dessen, was im Hauptwerke bereits enthalten ist, sowie Auseinandersetzungen über seine Stellung zu andern Philosophen, und Ansichten über besondere Fragen der Wissenschaften und des Lebens, vom Standpunkte seiner Weltanschauung aus.

Einen Bundesgenossen im Kampfe für seine Ideen glaubte Schopenhauer in den Naturwissenschaften zu erkennen. Er hat sich auf den Universitäten Göttingen und Berlin neben der philosophischen eine gründliche naturwissenschaftliche Bildung angeeignet und später sich über alle Fortschritte des Naturerkennens eingehend unterrichtet. Auf Grund dieser Studien bildete er sich die Anschauung, die Naturforschung bewege sich in einer solchen Richtung, daß sie einmal bei den Ergebnissen ankommen müsse, die er selbst durch philosophisches Denken gefunden hat. Den Beweis davon versuchte er in der 1836 erschienenen Schrift: „Der Wille in der Natur" zu liefern. Alle Naturforschung setzt sich aus zwei Teilen zusammen, aus der *Beschreibung* der *Naturkräfte* und aus der *Erklärung* der *Naturgesetze*. Die Naturgesetze aber sind nichts andres als die Vorschriften, die das Vorstellungsvermögen den Erscheinungen gibt. Diese Gesetze können *erklärt* werden, weil sie nichts sind als die Formen des Raumes, der Zeit und der Ursachlichkeit, die aus dem Wesen des erkennenden Subjektes stammen. Die Naturkräfte können nicht erklärt, sondern nur *beschrieben* werden, wie sie sich der Beobachtung darbieten. Verfolgt man die Beschreibungen, die die Naturforscher von den Naturkräften: Schwerkraft, Magnetismus, Wärme, Elektrizität u. s. w. geben, so sieht man, daß diese Kräfte nichts weiter sind als die Wirkungsformen des *Willens* auf verschiedenen Stufen.

In gleichem Sinne wie Schopenhauer im „Willen in der Natur" eine eingehendere Ausführung der Willenslehre gab, so in der Schrift: „Die beiden Grundprobleme der Ethik" eine Erweiterung der im Hauptwerke enthaltenen Ansichten über die Freiheit des Willens und die Grundlage der Moral. Das Buch ist aus zwei Preisschriften zusammengesetzt: aus der über die „Freiheit des Willens", die 1839 von der norwegischen Akademie der Wissenschaften gekrönt, und aus der andern über die „Grundlage der Moral", die auf Veranlassung der dänischen Akademie ausgeführt, aber von dieser nicht gekrönt worden ist.

Was nun Schopenhauer der Welt noch zu sagen hatte, enthält sein letztes Buch: „Parerga und Paralipomena", das im Jahre 1851 erschien. Es brachte eine Reihe von Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Anthropologie, Religion und Lebensweisheit in einer Darstellung, die den Leser gefangen nimmt, weil er nicht bloß Behauptungen und abstrakte Beweise liest, sondern überall auf eine Persönlichkeit durchblickt, deren Gedanken nicht bloß aus dem Kopfe, sondern aus dem ganzen Menschen entspringen und die nicht bloß durch Logik, sondern auch durch Gefühl und Leidenschaft ihre Ansichten zu beweisen sucht. Dieser Charakter von Schopenhauers letztem Werke und die Arbeit einiger Anhänger, die der Philosoph schon in den vierziger Jahren gewonnen hatte, bewirkten es, daß er am Abend seines Lebens von sich sagen konnte: Meine Zeit ist gekommen. Der jahrzehntelang Unbeachtete wurde in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts ein vielgelesener Schriftsteller. Schon 1843 veröffentlichte F. Dorguth eine Schrift: „Die falsche Wurzel des Idealrealismus", worin er Schopenhauer „den ersten realen systematischen Denker der ganzen Litteraturgeschichte" nannte. Ihr folgte 1845 eine andre von demselben Verfasser: „Schopenhauer in seiner Wahrheit". Auch Frauenstädt wirkte als Schriftsteller für die Verbreitung der Schopenhauerschen Lehre. Er ließ 1854 „Briefe über die Schopenhauersche Philosophie" erscheinen. Besonderen Eindruck aber machte ein Artikel John Oxenfords in der „Westminster Review" vom April 1853, den Otto Lindner übersetzen ließ und in der Vossischen Zeitung unter dem Titel: „Deutsche Philosophie im Auslande" veröffentlichte. Schopenhauer wird darin als philosophisches Genie ersten Ranges bezeichnet; seine Tiefe und sein Ideenreichtum werden durch Abdruck einzelner Stellen seiner Werke zu beweisen gesucht. Lindner selbst wurde durch die „Parerga und Paralipomena" ein begeisterter Apostel der Schopenhauerschen Lehre, der er durch seine Stellung als Redakteur der Vossischen Zeitung große Dienste leisten konnte. Das Verständnis von Schopenhauers Ideen über Musik förderte besonders David Ascher durch Aufsätze in deutschen und englischen Zeitschriften. Und diese Ideen über Musik waren es auch, die denjenigen Mann zu einem von Schopenhauers glühendsten Verehrern machten, der der Tonkunst neue Wege wies: Richard Wagner. Auf ihn wirkten diese Ideen wie ein neues Evangelium. Er sah in ihnen die tiefsinnigste Philosophie der Musik. Der Künstler, der in musikalischer Sprache die tiefsten Geheimnisse des Daseins ausdrücken wollte, fühlte sich geistesverwandt mit dem Philosophen, der die Musik für das Abbild des Welt-

willens erklärte. Im Dezember 1854 übersandte der Tondichter dem Denker in Frankfurt den Text seines „Ring der Nibelungen" mit der handschriftlichen Widmung: „Aus Verehrung und Dankbarkeit", nachdem Schopenhauer kurz vorher es abgelehnt hatte, in Zürich Wagner zu besuchen.

Ungefähr ein Jahrzehnt konnte Schopenhauer das Wachsen seines Ruhmes noch mit ansehen. Am 21. September 1860 starb er plötzlich infolge eines Lungenschlages.

Bibliographisches und Textbehandlung.

Die letzten zu Schopenhauers Lebzeiten erschienenen Auflagen seiner Werke sind: Die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, 2. Auflage 1847; Die Welt als Wille und Vorstellung, 3. Auflage 1859; Der Wille in der Natur, 2. Auflage 1854; Die beiden Grundprobleme der Ethik, 2. Auflage 1860; Parerga und Paralipomena, 1. Auflage 1851; Das Sehn und die Farben, 2. Auflage 1854. Von letzter Schrift hat Schopenhauer im Jahre 1829 für die „Scriptores ophthalmologici minores“ eine lateinische Uebersetzung angefertigt, die im dritten Bande dieser Zeitschrift unter dem Titel: „Theoria colorum physiologica“ 1830 erschienen ist. Nach Schopenhauers Tode hat Julius Frauenstädt, der letztwilligen Bestimmung des Philosophen entsprechend, neue Auflagen der Werke besorgt, zu denen er den handschriftlichen Nachlaß benutzt hat. Dieser besteht aus Manuskriptbüchern und durchschossenen Handexemplaren der Werke. Die Manuskriptbücher sind: Reisebuch (angefangen September 1818), Foliant (angefangen Januar 1821), Brieftasche (angefangen Mai 1822), Quartant (angefangen November 1824), Adversaria (angefangen März 1828), Cholerabuch (auf der Flucht vor der Cholera geschrieben, angefangen September 1831), Cogitata (angefangen Februar 1830), Pandektä (angefangen September 1832), Spicilegia (angefangen April 1837), Senilia (angefangen April 1852) und die in Berlin gehaltenen Vorlesungen Schopenhauers. In diesen Manuskriptbüchern, sowie auf den Durchschußblättern der Handexemplare befinden sich Zusätze Schopenhauers, die er späteren Auflagen seiner Werke einfügen wollte, und außerdem noch Bemerkungen über philosophische Werke, Aphorismen u. s. w. Was sich davon nicht für die neuen Auflagen der Werke verwerten ließ, hat Frauenstädt im Jahre 1864 herausgegeben unter dem Titel: „Aus Arthur Schopenhauers handschriftlichem Nachlaß. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente.“ Nach Frauen-

städts im Jahre 1879 erfolgtem Tode gingen die Manuskriptbücher in den Besitz der Königlichen Bibliothek in Berlin, die durchschossenen Handexemplare in Privathände über. Für jede Gesamtausgabe der Schopenhauerschen Werke muß Frauenstädts Grundsatz im allgemeinen befolgt werden: „Ich bin ... so verfahren, daß ich die Zusätze, mochten es fertig hingeschriebene oder aus den Manuskriptbüchern citierte sein, nur dann in den Text aufgenommen habe, wenn ich nach reiflicher Erwägung einen Ort für sie fand, wo sie nicht bloß ihrem Inhalt, sondern auch der Form, d. i. der Diktion nach, ungezwungen hineinpaßten; in allen andern Fällen hingegen, wo entweder die strenge Gedankenfolge oder der wohlgefällige Satzbau des Textes ihre Aufnahme in denselben nicht zuließ, habe ich sie an der geeignetsten Stelle entweder als Anmerkungen unter oder als Anhänge hinter den Text gesetzt." Frauenstädt hat jedoch manchmal diesen Grundsatz nicht streng genug durchgeführt. Daher sind in der vorliegenden Gesamtausgabe alle diejenigen von Frauenstädt in den Text aufgenommenen Zusätze wieder aus dem Text herausgenommen und in die Anmerkungen verwiesen worden, von denen sich annehmen läßt, daß sie Schopenhauer, nach den strengen Forderungen, die er an den Stil stellte, nie in der ersten hingeworfenen Fassung, sondern erst nach vollständiger Umarbeitung seinen Werken eingefügt hätte. Was die Anordnung der Schriften in einer Gesamtausgabe betrifft, so sind dafür mehrere Aussprüche Schopenhauers in Betracht zu ziehen: Ein Brief an Brockhaus vom 8. August 1858, worin er, falls eine Gesamtausgabe nötig werden sollte, von folgender Reihenfolge spricht: 1. Welt als Wille und Vorstellung. 2. Parerga. 3. Vierfache Wurzel; Wille in der Natur; Grundprobleme der Ethik; Sehn und Farben. Schon am 22. September desselben Jahres ist er andrer Meinung. Er will die Parerga ans Ende stellen, und die früher unter 3. angeführten Schriften vorangehen lassen. Man sieht, Schopenhauer war in Bezug auf die Anordnung schwankend. Die vorliegende Gesamtausgabe folgt daher der Angabe, die er in dem Entwurf einer Vorrede zur Gesamtausgabe über die Reihenfolge machte, in der seine Werke gelesen werden sollen. Dieser Angabe entspricht die folgende Anordnung: 1. Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. 2. Welt als Wille und Vorstellung. 3. Wille in der Natur. 4. Grundprobleme der Ethik. 5. Parerga und Paralipomena. An diese Schriften schließt sich dann die Schrift über „Sehn und Farben", von der Schopenhauer an der gleichen Stelle sagt, sie „geht für sich". Das Nächste ist die erwähnte lateinische Uebersetzung dieser Schrift, dann kommt das

aus dem Nachlaß Veröffentlichte. Den Schluß der Ausgabe bilden die vier von Schopenhauer selbst verfaßten kurzen Beschreibungen seines Lebens: 1. Die seiner Bewerbung um die Doktorwürde beigelegte. 2. Das Curriculum vitae, das er zum Zweck der Habilitation nach Berlin sandte. 3. Der Lebensabriß, den er April 1851 Eduard Erdmann zur Benützung in dessen Geschichte der Philosophie, 4. der, den er im Mai des gleichen Jahres für das Mayersche Konversationslexikon lieferte.

Eine Lebensbeschreibung des Philosophen hat Gwinner 1862 geliefert: „Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange" dargestellt, die 1878 unter dem Titel „Schopenhauers Leben" in zweiter, umgearbeiteter und vielfach vermehrter Auflage erschienen ist. Diese Biographie ist durch die Fülle der mitgeteilten Materialien und durch die, trotz der hervortretenden Differenz in den Anschauungen Gwinners und Schopenhauers, anschauliche Schilderung der Persönlichkeit Schopenhauers ein unschätzbares Denkmal. 1893 hat Kuno Fischer eine Darstellung des Lebens, Charakters und der Lehre Schopenhauers als achten Band seiner „Geschichte der neueren Philosophie" erscheinen lassen.

Dr. Rudolf Steiner.

Ueber die vierfache Wurzel
des Satzes
vom
zureichenden Grunde.

Eine philosophische Abhandlung

von

Arthur Schopenhauer.

> *Ναὶ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ ψυχᾷ παραδόντα τετρακτὺν*
> *Παγὰν ἀενάου φύσεως ῥίζωμά τ' ἔχουσαν.*

Inhalt.

Vorrede.*)

Diese elementarphilosophische Abhandlung, welche zuerst im Jahre 1813 erschien, als ich mir die Doktorwürde damit erworben hatte, ist nachmals der Unterbau meines ganzen Systems geworden. Dieserhalb darf sie im Buchhandel nicht fehlen; wie dies, ohne daß ich es wußte, seit vier Jahren der Fall gewesen ist.

Nun aber eine solche Jugendarbeit nochmals mit allen ihren Flecken und Fehlern in die Welt zu schicken schien mir unverantwortlich. Denn ich bedenke, daß die Zeit, da ich nichts mehr werde emendieren können, nicht mehr sehr ferne sein kann, mit ihr aber erst die Periode meiner eigentlichen Wirksamkeit eintritt, von der ich mich getröste, daß sie eine lange sein wird, im festen Vertrauen auf die Verheißung des Seneca: etiamsi omnibus tecum viventibus silentium livor indixerit; venient qui sine offensa, sine gratia judicent (ep. 79). Ich habe daher, soweit es anging, der vorliegenden Jugendarbeit nachgeholfen und muß sogar, bei der Kürze und Ungewißheit des Lebens, es als ein besonderes Glück ansehn, daß mir vergönnt gewesen ist, im sechzigsten Jahre noch zu berichtigen, was ich im sechsundzwanzigsten geschrieben hatte.

Dabei nun aber ist es mein Vorsatz gewesen, mit meinem jungen Menschen glimpflich zu verfahren und ihn, so viel als immer möglich, zum Worte kommen und auch ausreden zu lassen. Allein wo er Unrichtiges, oder Ueberflüssiges vorbrachte, oder auch das Beste zur Seite liegen ließ, habe ich ihm denn doch ins Wort fallen müssen; und dies ist oft genug der Fall gewesen; so daß vielleicht mancher den Eindruck davon erhalten wird, wie wenn ein Alter das

*) Zur zweiten Auflage.

Buch eines jungen Mannes vorliest, jedoch es öfter sinken läßt, um sich in eigenen Exkursen über das Thema zu ergehen.

Es ist leicht abzusehn, daß ein in dieser Art und nach so langer Zeit nachgebessertes Werk nimmermehr die Einheit und Abründung erlangen konnte, welche nur denen zukommt, die aus einem Gusse sind. Sogar schon im Stil und Vortrag wird eine so unverkennbare Verschiedenheit sich fühlbar machen, daß der taktbegabte Leser wohl nie im Zweifel sein wird, ob er den Alten oder den Jungen hört. Denn freilich ist ein weiter Abstand zwischen dem sanften, bescheidenen Ton des jungen Mannes, der seine Sache vertrauensvoll vorträgt, indem er noch einfältig genug ist, ganz ernstlich zu glauben, daß es allen, die sich mit Philosophie beschäftigen, um nichts anderes, als die Wahrheit, zu thun sein könne und daß folglich wer diese fördert ihnen willkommen sein werde; — und der festen, mitunter aber etwas rauhen Stimme des Alten, der denn doch endlich hat dahinterkommen müssen, in welche noble Gesellschaft von Gewerbsleuten und unterthänigen Augendienern er da geraten ist, und worauf es bei ihnen eigentlich abgesehen sei. Ja, wenn jetzt mitunter ihm die Indignation aus allen Poren quillt; so wird der billige Leser ihm auch das nicht verdenken; hat es doch nachgerade der Erfolg gelehrt, was dabei herauskommt, wenn man, das Streben nach Wahrheit im Munde, die Augen immer nur auf die Intentionen höchster Vorgesetzten gerichtet hält; und wenn dabei, von der andern Seite, das e quovis ligno fit Mercurius auch auf die großen Philosophen ausgedehnt und demnach ein plumper Scharlatan, wie Hegel, getrost zu einem solchen gestempelt wird. Die deutsche Philosophie steht nämlich da, mit Verachtung beladen, vom Auslande verspottet, von den redlichen Wissenschaften ausgestoßen, — gleich einer Metze, die für schnöden Lohn sich gestern jenem, heute diesem preisgegeben hat; und die Köpfe der jetzigen Gelehrtengeneration sind desorganisiert durch Hegelschen Unsinn: zum Denken unfähig, roh und betäubt werden sie die Beute des platten Materialismus, der aus dem Basiliskenei hervorgekrochen ist. Glück zu! Ich kehre zu meiner Sache zurück.

Ueber die Disparität des Tones also wird man sich zu trösten haben: denn ich konnte hier nicht, wie ich bei meinem Hauptwerk gethan, die spätern Zusätze abgesondert beifügen;

kommt es doch auch nicht darauf an, daß man wisse, was ich im sechsundzwanzigsten und was im sechzigsten Jahre geschrieben habe; vielmehr nur darauf, daß die, welche in den Grundbegriffen alles Philosophierens sich orientieren, sich festsetzen und klar werden wollen, auch an diesen wenigen Bogen ein Büchelchen erhalten, woraus sie etwas Tüchtiges, Solides und Wahres lernen können: und dies, hoffe ich, wird der Fall sein. Sogar ist, bei der Ausführung, die manche Teile jetzt erhalten haben, eine kompendiose Theorie des gesamten Erkenntnisvermögens daraus geworden, welche, indem sie immer nur dem Satz vom Grunde nachgeht, die Sache von einer neuen eigentümlichen Seite vorführt, ihre Ergänzung dann aber durch das erste Buch der „Welt als Wille und Vorstellung", nebst dazu gehörigen Kapiteln des zweiten Bandes, und durch die Kritik der Kantischen Philosophie erhält.

Frankfurt a. M. im September 1847.

Erstes Kapitel.

Einleitung.

---

§ 1.

Die Methode.

Plato der göttliche und der erstaunliche Kant vereinigen ihre nachdrucksvollen Stimmen in der Anempfehlung einer Regel zur Methode alles Philosophierens, ja alles Wissens überhaupt*). Man soll, sagen sie, zweien Gesetzen, dem der Homogeneität und dem der Specifikation, auf gleiche Weise, nicht aber dem einen, zum Nachteil des andern, Genüge leisten. Das Gesetz der Homogeneität heißt uns, durch Aufmerken auf die Aehnlichkeiten und Uebereinstimmungen der Dinge, Arten erfassen, diese ebenso zu Gattungen, und diese zu Geschlechtern vereinigen, bis wir zuletzt zum obersten, alles umfassenden Begriff gelangen. Da dieses Gesetz ein transcendentales, unsrer Vernunft wesentliches ist, setzt es Uebereinstimmung der Natur mit sich voraus, welche Voraussetzung ausgedrückt ist in der alten Regel: entia praeter necessitatem non esse multiplicanda. — Das Gesetz der Specifikation drückt Kant dagegen so aus: entium varietates non temere esse minuendas. Es heischt nämlich, daß wir die unter einem vielumfassenden Geschlechtsbegriff vereinigten Gattungen und wiederum die unter diesen begriffenen, höhern und niederern Arten wohl unterscheiden, uns hütend, irgend einen Sprung zu machen und wohl gar die niedern Arten, oder vollends Individuen, unmittelbar unter den Geschlechtsbegriff zu subsumieren; indem jeder Begriff noch einer Einteilung in niedrigere fähig ist und

---

*) Platon, Phileb. pp. 219—223. Politic. 62, 63. Phaedr. 361—363. ed. Bip. Kant, Krit. d. reinen Vern., Anhang zur transsc. Dialektik.

sogar keiner auf die bloße Anschauung herabgeht. Kant lehrt, daß beide Gesetze transcendentale, Uebereinstimmung der Dinge mit sich a priori postulierende Grundsätze der Vernunft seien, und Plato scheint dasselbe auf seine Weise auszudrücken, indem er sagt, diese Regeln, denen alle Wissenschaft ihre Entstehung verdanke, seien zugleich mit dem Feuer des Prometheus vom Göttersitze zu uns herabgeworfen.

§ 2.

Ihre Anwendung in gegenwärtigem Fall.

Das letztere dieser Gesetze finde ich, so mächtiger Empfehlung ungeachtet, zu wenig angewendet auf einen Hauptgrundsatz in aller Erkenntnis, den Satz vom zureichenden Grunde. Obgleich man nämlich längst und oft ihn allgemein aufgestellt hat, so hat man dennoch seine höchst verschiedenen Anwendungen, in deren jeder er eine andre Bedeutung erhält, und welche daher seinen Ursprung aus verschiedenen Erkenntniskräften verraten, gehörig zu sondern vernachlässigt. Daß aber gerade bei Betrachtung unsrer Geisteskräfte die Anwendung des Prinzips der Homogeneität, mit Vernachlässigung des ihm entgegengesetzten, viele und langdauernde Irrtümer erzeugt und dagegen die Anwendung des Gesetzes der Specifikation die größten und wichtigsten Fortschritte bewirkt hat, — dies lehrt die Vergleichung der Kantischen Philosophie mit allen früheren. Es sei mir deshalb vergönnt, eine Stelle herzusetzen, in der Kant die Anwendung des Gesetzes der Specifikation auf die Quellen unsrer Erkenntnisse empfiehlt, indem solche meinem gegenwärtigen Bestreben seine Würdigung gibt. „Es ist von der äußersten Erheblichkeit, Erkenntnisse, die ihrer Gattung und Ursprung nach von andern unterschieden sind, zu isolieren und sorgfältig zu verhüten, daß sie nicht mit andern, mit welchen sie im Gebrauch gewöhnlich verbunden sind, in ein Gemische zusammenfließen. Was Chemiker beim Scheiden der Materie, was Mathematiker in ihrer reinen Größenlehre thun, das liegt noch weit mehr dem Philosophen ob, damit er den Anteil, den eine besondre Art der Erkenntnis am herumschweifenden Verstandesgebrauch hat, ihren eignen Wert und Einfluß, sicher bestimmen könne." (Krit. der rein. Vern., der Methodenlehre 3. Hauptst.)

§ 3.

Nutzen dieser Untersuchung.

Sollte mir zu zeigen gelingen, daß der zum Gegenstand dieser Untersuchung gemachte Grundsatz nicht unmittelbar aus einer, sondern zunächst aus verschiedenen Grunderkenntnissen unsers Geistes fließt; so wird daraus folgen, daß die Notwendigkeit, welche er als ein a priori feststehender Satz bei sich führt, ebenfalls nicht eine und überall dieselbe, sondern eine eben so vielfache, wie die Quellen des Satzes selbst ist. Dann aber wird jeder, der auf den Satz einen Schluß gründet, die Verbindlichkeit haben, genau zu bestimmen, an welche der verschiedenen, dem Satze zum Grunde liegenden Notwendigkeiten er sich stütze, und solche durch einen eigenen Namen (wie ich welche vorschlagen werde) zu bezeichnen. Ich hoffe, daß dadurch für die Deutlichkeit und Bestimmtheit im Philosophieren einiges gewonnen sein wird, und halte die durch genaue Bestimmung der Bedeutung jedes Ausdrucks zu bewirkende größtmöglichste Verständlichkeit für ein zur Philosophie unumgänglich nötiges Erfordernis, um uns vor Irrtum und absichtlicher Täuschung zu sichern und jede im Gebiet der Philosophie gewonnene Erkenntnis zu einem sicheren und nicht, durch später aufgedeckten Mißverstand oder Zweideutigkeit, uns wieder zu entreißenden Eigentum zu machen. Ueberhaupt wird der echte Philosoph überall Helle und Deutlichkeit suchen, und stets bestrebt sein, nicht einem trüben, reißenden Regenbach zu gleichen, sondern vielmehr einem Schweizer See; der, durch seine Ruhe, bei großer Tiefe große Klarheit hat, welche eben erst die Tiefe sichtbar macht*). Der unechte hingegen wird zwar keineswegs, nach Talleyrands Maxime, durch die Worte seine Gedanken, wohl aber seinen Mangel daran zu verbergen suchen, und wird die aus eigener Unklarheit des Denkens erwachsende Unverständlichkeit seiner Philosopheme dem Leser ins Gewissen schieben. Hieraus erklärt sich, warum in einigen Schriften, z. B. den Schellingschen, der didaktische Ton so häufig in den scheltenden übergeht, ja oft die Leser schon zum voraus, durch Anticipation ihrer Unfähigkeit, gescholten werden.

---

*) La clarté est la bonne foi des philosophes hat Vauvenargues gesagt.

§ 4.

Wichtigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde.

Sie ist überaus groß, da man ihn die Grundlage aller Wissenschaft nennen darf. Wissenschaft nämlich bedeutet ein System von Erkenntnissen, d. h. ein Ganzes von verknüpften Erkenntnissen, im Gegensatz des bloßen Aggregats derselben. Was aber anderes, als der Satz vom zureichenden Grunde, verbindet die Glieder eines Systems? Das eben zeichnet jede Wissenschaft vor dem bloßen Aggregat aus, daß ihre Erkenntnisse eine aus der andern, als ihrem Grunde, folgen. Darum sagt schon Plato: και γαρ αἱ δοξαι αἱ αληθεις ου πολλου αξιαι εισιν, ἑως αν τις αυτας δηση αιτιας λογισμῳ. (etiam opiniones verae non multi pretii sunt, donec quis illas ratiocinatione a causis ducta liget.) Meno, p. 385. Bip. — Zudem enthalten fast alle Wissenschaften Kenntnisse von Ursachen, aus denen die Wirkungen sich bestimmen lassen, und ebenso andre Erkenntnisse von Notwendigkeiten der Folgen aus Gründen, wie sie in unsrer ferneren Betrachtung vorkommen werden; welches bereits Aristoteles ausdrückt in den Worten: πασα επιστημη διανοητικη, η και μετεχουσα τι διανοιας, περι αιτιας και αρχας εστι. (omnis intellectualis scientia, sive aliquo modo intellectu participans, circa causas et principia est.) Metaph. V, I. — Da es nun die, von uns stets a priori gemachte Voraussetzung, daß alles einen Grund habe, ist, die uns berechtigt, überall Warum zu fragen; so darf man das Warum die Mutter aller Wissenschaften nennen.

§ 5.

Der Satz selbst.

Weiterhin soll gezeigt werden, daß der Satz vom zureichenden Grunde ein gemeinschaftlicher Ausdruck mehrerer a priori gegebener Erkenntnisse ist. Vorläufig muß er indessen in irgend einer Formel aufgestellt werden. Ich wähle die Wolffische als die allgemeinste: Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit. Nichts ist ohne Grund warum es sei.

Zweites Kapitel.

Uebersicht des Hauptsächlichsten, so bisher über den Satz vom zureichenden Grunde gelehrt worden.

---

§ 6.

Erste Aufstellung des Satzes und Unterscheidung zweier Bedeutungen desselben.

Für einen solchen Ur-Grundsatz aller Erkenntnis mußte auch der, mehr oder weniger genau bestimmte, abstrakte Ausdruck sehr früh gefunden werden; daher es schwer und dabei nicht von großem Interesse sein möchte, nachzuweisen, wo zuerst ein solcher vorkommt. Plato und Aristoteles stellen ihn noch nicht förmlich als einen Hauptgrundsatz auf, sprechen ihn jedoch öfter als eine durch sich selbst gewisse Wahrheit aus. So sagt Plato, mit einer Naivetät, welche gegen die kritischen Untersuchungen der neuen Zeit wie der Stand der Unschuld gegen den der Erkenntnis des Guten und Bösen erscheint: αναγκαιον, παντα τα γιγνομενα δια τινα αιτιαν γιγνεσθαι· πως γαρ αν χωρις τουτων γιγνοιτο; (necesse est, quaecunque fiunt, per aliquam causam fieri: quomodo enim absque ea fierent?) Phileb. p. 240. Bip. und wieder im Timäos (p. 302) παν δε το γιγνομενον ὑπ' αιτιου τινος εξ αναγκης γιγνεσθαι· παντι γαρ αδυνατον χωρις αιτιου γενεσιν σχειν. (quidquid gignitur, ex aliqua causa necessario gignitur: sine causa enim oriri quidquam, impossibile est.) — Plutarch, am Schlusse seines Buches de fato, führt unter den Hauptsätzen der Stoiker an: μαλιστα μεν και πρωτον ειναι δοξειε, το μηδεν αναιτιως γιγνεσθαι, αλλα κατα προηγουμενας αιτιας. (maxime id primum esse videbitur, nihil fieri sine causa, sed omnia causis antegressis.)

Aristoteles stellt in den Analyt. post. I, 2 den Satz vom Grunde gewissermaßen auf, durch die Worte: επιστασθαι δε οιομεθα ἑκαστον ἁπλως, ὁταν την τ' αιτιαν οιομεθα γιγνωσκειν, δι ἡν το πραγμα εστιν, ὁτι εκεινου ἀιτια εστιν, και μη ενδεχεσθαι τουτο αλλως ειναι. (scire autem putamus unamquamque rem simpliciter, quum putamus causam cognoscere, propter quam res est, ejusque rei causam esse, nec posse eam aliter se habere.) Auch gibt er in der Metaphysik, Lib. IV,

c. 1, schon eine Einteilung der verschiedenen Arten der Gründe, oder vielmehr der Prinzipien, αρχαι, deren er acht Arten annimmt; welche Einteilung aber weder gründlich, noch scharf genug ist. Jedoch sagt er hier vollkommen richtig: πασων μεν ουν κοινον των αρχων, το πρωτον ειναι, ὁθεν η εστιν, η γιγνεται, η γιγνωσκεται. (omnibus igitur principiis commune est, esse primum, unde aut est, aut fit, aut cognoscitur.) Im folgenden Kapitel unterscheidet er verschiedene Arten der Ursachen; wiewohl mit einer Seichtigkeit und Verworrenheit zugleich. Besser jedoch als hier, stellt er vier Arten der Gründe auf in den Analyt. post. II, 11. αιτιαι δε τεσσαρες· μια μεν το τι ην ειναι· μια δε το τινων οντων, αναγκη τουτο ειναι· ἑτερα δε, ἡ τι πρωτον εκινησε· τεταρτη δε, το τινος ἑνεκα. (causae autem quatuor sunt: una quae explicat quid res sit; altera, quam, si quaedam sint, necesse est esse; tertia, quae quid primum movit; quarta id, cujus gratia.) Dieses ist nun der Ursprung der von den Scholastikern durchgängig angenommenen Einteilung der causarum, in causas materiales, formales, efficientes et finales; wie dies denn auch zu ersehen aus Suaresii disputationibus metaphysicis, diesem wahren Kompendio der Scholastik, disp. 12, sect. 2 et 3. Aber sogar noch Hobbes (de corpore, P. II, c. 10, § 7) führt sie an und erklärt sie. — Jene Einteilung ist im Aristoteles nochmals, und zwar etwas ausführlicher und deutlicher, zu finden: nämlich Metaph. I, 3. Auch im Buche de somno et vigilia, c. 2, ist sie kurz angeführt. — Was jedoch die so höchst wichtige Unterscheidung zwischen Erkenntnisgrund und Ursache betrifft, so verrät zwar Aristoteles gewissermaßen einen Begriff von der Sache, sofern er in den Analyt. post. I, 13, ausführlich darthut, daß das Wissen und Beweisen, daß etwas sei, sich sehr unterscheide von dem Wissen und Beweisen, warum es sei: was er nun als letzteres darstellt, ist die Erkenntnis der Ursache, was als ersteres, der Erkenntnisgrund. Aber zu einem ganz deutlichen Bewußtsein des Unterschiedes bringt er es doch nicht; sonst er ihn auch in seinen übrigen Schriften festgehalten und beobachtet haben würde. Dies aber ist durchaus nicht der Fall: denn sogar wo er, wie in den oben beigebrachten Stellen, darauf ausgeht, die verschiedenen Arten der Gründe zu unterscheiden, kommt ihm der in dem hier in Betracht genommenen Kapitel angeregte, so wesentliche Unterschied nicht mehr in den Sinn; und überdies gebraucht er das

Wort αιτιον durchgängig für jeden Grund, welcher Art er auch sei, nennt sogar sehr häufig den Erkenntnisgrund, ja, die Prämissen eines Schlusses, αιτιας: so z. B. Metaph. IV, 18. Rhet. II, 21. de plantis I, p. 816 (ed. Berol.), besonders Analyt. post. I, 2, wo geradezu die Prämissen eines Schlusses αιτιαι του συμπερασματος heißen. Wenn man aber zwei verwandte Begriffe durch dasselbe Wort bezeichnet, so ist dies ein Zeichen, daß man ihren Unterschied nicht kennt, oder doch nicht festhält: denn zufällige Homonymie weit verschiedener Dinge ist etwas ganz anderes. Am auffallendsten kommt aber dieser Fehler zu Tage in seiner Darstellung des Sophismas non causae ut causa, παρα το μη αιτιον ὡς αιτιον, im Buche de sophisticis elenchis, c. 5. Unter αιτιον versteht er hier durchaus nur den Beweisgrund, die Prämissen, also einen Erkenntnisgrund, indem das Sophisma darin besteht, daß man ganz richtig etwas als unmöglich darthut, dasselbe jedoch auf den damit bestrittenen Satz gar nicht einfließt, welchen man dennoch dadurch umgestoßen zu haben vorgibt. Von physischen Ursachen ist also dabei gar nicht die Rede. Allein der Gebrauch des Wortes αιτιον hat bei den Logikern neuerer Zeit so viel Gewicht gehabt, daß sie, bloß daran sich haltend, in ihren Darstellungen der fallaciarum extra dictionem die fallacia non causae ut causa durchgängig erklären als die Angabe einer physischen Ursache, die es nicht ist: so z. B. Reimarus, G. E. Schultze, Fries und alle, die mir vorgekommen; erst in Twestens Logik finde ich dies Sophisma richtig dargestellt. Auch in sonstigen wissenschaftlichen Werken und Disputationen wird, in der Regel, durch die Anschuldigung einer fallacia non causae ut causa die Einschiebung einer falschen Ursache bezeichnet.

Von dieser, bei den Alten durchgängig vorhandenen Vermengung und Verwechselung des logischen Gesetzes vom Erkenntnisgrunde mit dem transcendentalen Naturgesetz der Ursach und Wirkung liefert uns noch Sextus Empiricus ein starkes Beispiel. Nämlich im 9. Buche adversus Mathematicos, also dem Buche adv. physicos, § 204, unternimmt er, das Gesetz der Kausalität zu beweisen, und sagt: Einer, der behauptet, daß es keine Ursache (αιτια) gebe, hat entweder keine Ursache (αιτια), aus der er dies behauptet, oder er hat eine. Im ersten Falle ist seine Behauptung nicht wahrer, als ihr Gegenteil: im andern stellt er eben durch seine Behauptung fest, daß es Ursachen gibt.

Wir sehn also, daß die Alten es noch nicht zur deutlichen Unterscheidung zwischen der Forderung eines Erkenntnisgrundes zur Begründung eines Urteils und der einer Ursache zum Eintritt eines realen Vorganges gebracht haben. — Was nun späterhin die Scholastiker betrifft, so war das Gesetz der Kausalität ihnen eben ein über alle Untersuchung erhabenes Axiom: non inquirimus an causa sit, quia nihil est per se notius, sagt Suarez, Disp. 12, sect. 1. Dabei hielten sie die oben beigebrachte Aristotelische Einteilung der Ursachen fest: hingegen die hier in Rede stehende notwendige Unterscheidung haben, soviel mir bekannt, auch sie sich nicht zum Bewußtsein gebracht.

§ 7.

Cartesius.

Denn sogar unsern vortrefflichen Cartesius, den Anreger der subjektiven Betrachtung und dadurch den Vater der neueren Philosophie, finden wir, in dieser Hinsicht, noch in kaum erklärlichen Verwechselungen begriffen, und werden sogleich sehn, zu welchen ernstlichen und beklagenswerten Folgen diese in der Metaphysik geführt haben. Er sagt in der responsio ad secundas objectiones in meditationes de prima philosophia, axioma I: Nulla res existit, de qua non possit quaeri, quaenam sit causa, cur existat. Hoc enim de ipso Deo quaeri potest, non quod indigeat ulla causa ut existat, sed quia ipsa ejus naturae immensitas est *causa sive ratio*, propter quam nulla causa indiget ad existendum. Er hätte sagen müssen: die Unermeßlichkeit Gottes ist ein Erkenntnisgrund, aus welchem folgt, daß Gott keiner Ursach bedarf. Er vermengt jedoch beides, und man sieht, daß er sich des großen Unterschiedes zwischen Ursach und Erkenntnisgrund nicht deutlich bewußt ist. Eigentlich aber ist es die Absicht, welche bei ihm die Einsicht verfälscht. Er schiebt nämlich hier, wo das Kausalitätsgesetz eine Ursache fordert, statt dieser einen Erkenntnisgrund ein, weil ein solcher nicht gleich wieder weiterführt, wie jene; und bahnt sich so, durch eben dieses Axiom, den Weg zum ontologischen Beweise des Daseins Gottes, dessen Erfinder er ward, nachdem Anselmus nur die Anleitung dazu im allgemeinen geliefert hatte.

Denn gleich nach den Axiomen, von denen das angeführte das erste ist, wird nun dieser ontologische Beweis förmlich und ganz ernsthaft aufgestellt: ist er ja doch in jenem Axiom eigentlich schon ausgesprochen, oder liegt wenigstens so fertig darin, wie das Hühnchen im lange bebrüteten Ei. Also, während alle andern Dinge zu ihrem Dasein einer Ursache bedürfen, genügt dem auf der Leiter des kosmologischen Beweises herangebrachten Gotte, statt derselben, die in seinem eigenen Begriffe liegende immensitas: oder, wie der Beweis selbst sich ausdrückt: in conceptu entis summe perfecti existentia necessaria continetur. Dies also ist der tour de passe-passe, zu welchem man die schon dem Aristoteles geläufige Verwechselung der beiden Hauptbedeutungen des Satzes vom Grunde, sogleich in majorem Dei gloriam, gebrauchte.

Beim Lichte und unbefangen betrachtet ist nun dieser berühmte ontologische Beweis wirklich eine allerliebste Schnurre. Da denkt nämlich einer, bei irgend einer Gelegenheit, sich einen Begriff aus, den er aus allerlei Prädikaten zusammensetzt, dabei jedoch Sorge trägt, daß unter diesen, entweder blank und bar, oder aber, welches anständiger ist, in ein anderes Prädikat, z. B. perfectio, immensitas, oder so etwas, eingewickelt, auch das Prädikat der Realität oder Existenz sei. Bekanntlich kann man aus einem gegebenen Begriffe alle seine wesentlichen, d. h. in ihm mit gedachten, Prädikate, und ebenso auch die wesentlichen Prädikate dieser Prädikate, mittelst lauter analytischer Urteile, herausziehn, welche demnach logische Wahrheit, d. h. an dem gegebenen Begriff ihren Erkenntnisgrund haben. Demgemäß holt nun jener aus seinem beliebig erdachten Begriff auch das Prädikat der Realität, oder Existenz, heraus: und darum nun soll ein dem Begriff entsprechender Gegenstand, unabhängig von demselben, in der Wirklichkeit existieren!

„Wär' der Gedank' nicht so verwünscht gescheit,
Man wär' versucht, ihn herzlich dumm zu nennen."

Uebrigens ist die einfache Antwort auf eine solche ontologische Demonstration: „Es kommt alles darauf an, wo du deinen Begriff her hast: ist er aus der Erfahrung geschöpft; à la bonne heure, da existiert sein Gegenstand und bedarf keines weitern Beweises: ist er hingegen in deinem eigenen

sinciput ausgeheckt; da helfen ihm alle seine Prädikate nichts: er ist eben ein Hirngespinst". Daß aber die Theologie, um in dem ihr ganz fremden Gebiet der Philosophie, als wo sie gar zu gerne wäre, Fuß zu fassen, zu dergleichen Beweisen hat ihre Zuflucht nehmen müssen, erregt ein sehr ungünstiges Vorurteil gegen ihre Ansprüche. — Aber o! über die prophetische Weisheit des Aristoteles! Er hatte nie etwas vernommen vom ontologischen Beweise: aber, als sähe er vor sich in die Nacht der kommenden finstern Zeiten, erblickte darin jene scholastische Flause und wollte ihr den Weg verrennen, demonstriert er sorgfältig, im 7. Kapitel des 2. Buchs Analyticorum posteriorum, daß die Definition einer Sache und der Beweis ihrer Existenz zwei verschiedene und ewig geschiedene Dinge sind, indem wir durch das eine erfahren, **was** gemeint sei, durch das andere aber, **daß** so etwas existiere: und wie ein Orakel der Zukunft spricht er die Sentenz aus: το δ᾽ ειναι ουκ ουσια ουδενι· ου γαρ γενος το ον: *esse* autem nullius rei essentia est, quandoquidem ens non est genus. Das besagt: „Die Existenz kann nie zur Essenz, das Dasein nie zum Wesen des Dinges gehören." — Wie sehr hingegen Hr. v. **Schelling** den ontologischen Beweis veneriert, ist zu ersehn aus einer langen Note S. 152 des ersten Bandes seiner philosophischen Schriften von 1809. Aber etwas noch Lehrreicheres ist daraus zu ersehn, nämlich, wie dreistes, vornehmthuendes Schwadronieren hinreicht, den Deutschen Sand in die Augen zu streuen. Daß aber gar ein so durchweg erbärmlicher Patron, wie **Hegel**, dessen ganze Philosophasterei eigentlich eine monstrose Amplifikation des ontologischen Beweises war, diesen gegen Kants Kritik hat verteidigen wollen, ist eine Allianz, deren der ontologische Beweis selbst sich schämen würde, so wenig sonst das Schämen seine Sache ist. — Man erwarte nur nicht, daß ich mit Achtung von Leuten spreche, welche die Philosophie in Verachtung gebracht haben.

§ 8.

Spinoza.

Obgleich Spinozas Philosophie hauptsächlich im Negieren des von seinem Lehrer Cartesius aufgestellten zwiefachen Dualismus, nämlich zwischen Gott und Welt, und zwischen

Seele und Leib, besteht; so blieb er ihm doch völlig getreu in der oben nachgewiesenen Verwechselung und Vermischung des Verhältnisses zwischen Erkenntnisgrund und Folge mit dem zwischen Ursach und Wirkung; ja, er suchte aus derselben, für seine Metaphysik, womöglich noch größere Vorteile zu ziehen, als sein Lehrer für die seinige daraus gezogen hatte: denn die besagte Verwechselung ist die Grundlage seines ganzen Pantheismus geworden.

In einem Begriffe nämlich sind alle seine wesentlichen Prädikate enthalten, implicite; daher sie, durch bloß analytische Urteile, sich explicite aus ihm entwickeln lassen: die Summe dieser ist seine Definition. Diese ist daher von ihm selbst, nicht dem Inhalt, sondern nur der Form nach, verschieden; indem sie aus Urteilen besteht, die alle in ihm mitgedacht sind, und daher in ihm ihren Erkenntnisgrund haben, sofern sie sein Wesen darlegen. Diese können demnach angesehn werden als die Folgen jenes Begriffs, als ihres Grundes. Dieses Verhältnis eines Begriffs zu den in ihm gegründeten und aus ihm entwickelbaren analytischen Urteilen ist nun ganz und gar das Verhältnis, welches Spinozas sogenannter Gott zur Welt, oder richtiger, welches die einzige und alleinige Substanz zu ihren zahllosen Accidenzien hat. (Deus, sive substantia constans infinitis attributis. Eth. I, prop. 11. — Deus, sive omnia Dei attributa.) Es ist also das Verhältnis des Erkenntnisgrundes zu seiner Folge; statt daß der wirkliche Theismus (der des Spinoza ist bloß ein nomineller) das Verhältnis der Ursache zur Wirkung annimmt, in welchem der Grund von der Folge, nicht, wie in jenem, bloß der Betrachtungsart nach, sondern wesentlich und wirklich, also an sich selbst und immer, verschieden und getrennt bleibt. Denn eine solche Ursache der Welt, mit Hinzufügung der Persönlichkeit, ist es, die das Wort Gott, ehrlicherweise gebraucht, bezeichnet. Hingegen ist ein unpersönlicher Gott eine contradictio in adjecto. Indem nun aber Spinoza auch in dem von ihm aufgestellten Verhältnisse das Wort Gott für die Substanz beibehalten wollte und solche sogar ausdrücklich die Ursache der Welt benannte, konnte er dies nur dadurch zu stande bringen, daß er jene beiden Verhältnisse, folglich auch den Satz vom Erkenntnisgrunde mit dem der Kausalität, ganz und gar vermischte. Dies zu belegen bringe ich, von unzähligen, nur folgende Stelle in Erinnerung. Notandum, dari necessario

unius cujusque rei existentis certam aliquam *causam*, propter quam existit. Et notandum, hanc causam, propter quam aliqua res existit, vel debere contineri in ipsa natura et *definitione* rei existentis (nimirum quod ad ipsius naturam pertinet existere), vel debere *extra* ipsam dari. (Eth. P. I, prop. 8, schol. 2.) Im letztern Fall meint er eine wirkende Ursache, wie sich dies aus dem Folgenden ergibt; im erstern hingegen einen bloßen Erkenntnisgrund: er identifiziert jedoch beides und arbeitet dadurch seiner Absicht, Gott mit der Welt zu identifizieren, vor. Einen im Innern eines gegebenen Begriffes liegenden Erkenntnisgrund mit einer von außen wirkenden Ursach zu verwechseln und dieser gleichzustellen, ist überall sein Kunstgriff; und vom Cartesius hat er ihn gelernt. Als Belege dieser Verwechselung führe ich noch folgende Stellen an. Ex necessitate divinae naturae omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt, sequi debent. (Eth. P. I, prop. 16.) Zugleich aber nennt er Gott überall die Ursache der Welt. Quidquid existit Dei potentiam, quae omnium rerum *causa* est, exprimit. ibid. prop. 36. demonstr. — Deus est omnium rerum *causa* immanens, non vero transiens. ibid. prop. 18. — Deus non tantum est *causa efficiens* rerum existentiae, sed etiam essentiae. ibid. prop. 25. — Eth. P. III, prop. 1. demonstr. heißt es: ex data quacunque *idea* aliquis *effectus* necessario sequi debet. Und ibid. prop. 4. Nulla res nisi a causa externa potest destrui. — Demonstr. *Definitio* cujuscunque rei, ipsius essentiam (Wesen, Beschaffenheit zum Unterschied von existentia, Dasein) affirmat, sed non negat; sive rei essentiam ponit, sed non tollit. Dum itaque ad rem ipsam tantum, non autem ad causas externas attendimus, nihil in eadem poterimus invenire, quod ipsam possit destruere. Dies heißt: weil ein Begriff nichts enthalten kann, was seiner Definition, d. i. der Summe seiner Prädikate, widerspricht; kann auch ein Ding nichts enthalten, was Ursach seiner Zerstörung werden könnte. Diese Ansicht wird aber auf ihren Gipfel geführt in der etwas langen, zweiten Demonstration der elften Proposition, woselbst die Ursache, welche ein Wesen zerstören oder aufheben könnte, vermischt wird mit einem Widerspruch, den die Definition desselben enthielte und der sie deshalb aufhöbe. Die Notwendigkeit, Ursache und Erkenntnisgrund zu konfundieren,

wird hierbei so dringend, daß Spinoza nie causa, oder auch ratio, allein sagen darf, sondern jedesmal ratio seu causa zu setzen genötigt ist, welches daher hier, auf einer Seite, achtmal geschieht, um den Unterschleif zu decken. Dasselbe hatte schon Cartesius in dem oben angeführten Axiom gethan.

So ist denn Spinozas Pantheismus eigentlich nur die Realisation des ontologischen Beweises des Cartesius. Zunächst adoptiert er den oben angeführten ontotheologischen Satz des Cartesius: ipsa naturae Dei immensitas est *causa sive ratio*, propter quam nulla causa indiget ad existendum: statt Deus sagt er (im Anfang) stets substantia, und nun schließt er: substantiae essentia necessario involvit existentiam, ergo erit substantia *causa sui*. (Eth. P. I, prop. 7.) Also durch dasselbe Argument, womit Cartesius das Dasein Gottes bewiesen hatte, beweist er das absolut notwendige Dasein der Welt, — die also keines Gottes bedarf. Dies leistet er noch deutlicher im 2. Scholio zur 8. Proposition: Quoniam ad naturam substantiae pertinet existere, debet ejus definitio necessariam existentiam involvere, et consequenter ex sola ejus definitione debet ipsius existentia concludi. Diese Substanz aber ist bekanntlich die Welt. — Im selben Sinne sagt die Demonstration zur Prop. 24: Id, cujus natura in se considerata (d. i. Definition) involvit existentiam, est *causa sui*.

Was nämlich Cartesius nur ideal, nur subjektiv, d. h. nur für uns, nur zum Behuf der Erkenntnis, nämlich des Beweises des Daseins Gottes, aufgestellt hatte, das nahm Spinoza real und objektiv, als das wirkliche Verhältnis Gottes zur Welt. Beim Cartesius liegt im Begriffe Gottes die Existenz und wird also zum Argument für sein wirkliches Dasein: beim Spinoza steckt Gott selbst in der Welt. Was demnach beim Cartesius bloßer Erkenntnisgrund war, macht Spinoza zum Realgrund: hatte jener im ontologischen Beweise gelehrt, daß aus der essentia Gottes seine existentia folgt, so macht dieser daraus die causa sui und eröffnet dreist seine Ethik mit: per causam sui intelligo id, cujus essentia (Begriff) involvit existentiam; — taub gegen den Aristoteles, der ihm zuruft το δ' ειναι ουκ ουσια ουδενι! Hier haben wir nun die handgreiflichste Verwechselung des Erkenntnisgrundes mit der Ursach. Und wenn die Neospinozisten (Schellingianer, Hegelianer

u. s. w.), gewohnt, Worte für Gedanken zu halten, sich oft in vornehm andächtiger Bewundrung über dieses causa sui ergehn; so sehe ich meinerseits in causa sui nur eine contradictio in adjecto, ein Vorher was nachher ist, ein freches Machtwort, die unendliche Kausalkette abzuschneiden, ja, ein Analogon zu jenem Oesterreicher, der, als er, die Agraffe auf seinem festgeschnallten Tschako zu befestigen, nicht hoch genug hinaufreichen konnte, auf den Stuhl stieg. Das rechte Emblem der causa sui ist Baron Münchhausen, sein im Wasser sinkendes Pferd mit den Beinen umklammernd und an seinem über den Kopf nach vorn geschlagenen Zopf sich mitsamt dem Pferde in die Höhe ziehend; und darunter gesetzt: Causa sui.

Zum Schluß werfe man noch einen Blick auf die Prop. 16 des ersten Buchs der Ethik, wo aus dem Grunde, daß ex data cujuscunque rei definitione plures proprietates intellectus concludit, quae re vera ex eadem necessario sequuntur, gefolgert wird: ex necessitate divinae naturae (d. h. real genommen) infinita infinitis modis sequi debent: unstreitig also hat dieser Gott zur Welt das Verhältnis eines Begriffes zu seiner Definition. Nichtsdestoweniger knüpft sich gleich daran das Korollarium: Deum omnium rerum esse *causam efficientem.* Weiter kann die Verwechselung des Erkenntnisgrundes mit der Ursache nicht getrieben werden, und bedeutendere Folgen, als hier, konnte sie nicht haben. Dies aber zeugt für die Wichtigkeit des Themas gegenwärtiger Abhandlung.

Zu diesen, aus Mangel an Deutlichkeit im Denken entsprungenen Verirrungen jener beiden großen Geister der Vergangenheit hat in unsern Tagen Hr. v. Schelling noch ein kleines Nachspiel geliefert, indem er dem vorliegenden Klimax noch die dritte Stufe aufzusetzen sich bemüht hat. War nämlich Cartesius der Forderung des unerbittlichen Kausalitätsgesetzes, welches seinen Gott in die Enge trieb, dadurch begegnet, daß er der verlangten Ursache einen Erkenntnisgrund substituierte, um die Sache zur Ruhe zu bringen; und hatte Spinoza aus diesem eine wirkliche Ursache und also causa sui gemacht, wobei ihm der Gott zur Welt ward; so ließ Hr. v. Schelling (in seiner Abhandlung von der menschlichen Freiheit) in Gott selbst den Grund und die Folge auseinandertreten, konsolidierte also die Sache noch viel besser dadurch, daß er sie zu einer realen und leibhaften

Hypostase des Grundes und seiner Folge erhob, indem er uns mit etwas bekannt machte, „das in Gott nicht Er selbst sei, sondern sein Grund, als ein Urgrund, oder vielmehr Ungrund“. Hoc quidem vere palmarium est. — Daß er übrigens die ganze Fabel aus Jakob Böhmes „Gründlichem Bericht vom irdischen und himmlischen Mysterio“ genommen hat, ist heutzutage bekannt genug: woher aber Jakob Böhme selbst die Sache habe und wo also eigentlich der Urgrund zu Hause sei, scheint man nicht zu wissen; daher ich mir erlaube, es herzusetzen. Es ist der βυθος, d. i. abyssus, vorago, also bodenlose Tiefe, Ungrund, der Valentinianer (einer Ketzersekte des zweiten Jahrhunderts), welcher das ihm konsubstantiale Schweigen befruchtete, das nun den Verstand und die Welt gebar: wie es Irenäus contr. haeres. lib. I, c. 1, in folgenden Worten berichtet: Λεγουσι γαρ τινα ειναι εν αορατοις και ακατονομαστοις ὑψωμασι τελειον Αιωνα προοντα· τουτον δε και προαρχην, και προπατορα, και βυθον καλουσιν. — — Ὑπαρχοντα δε αυτον αχωρητον και αορατον, αΐδιον τε και αγεννητον, εν ἡσυχιᾳ και ηρεμιᾳ πολλῃ γεγονεναι εν απειροις αιωσι χρονων. Συνυπαρχειν δε αυτῳ και Εννοιαν, ἡν δε και Χαριν, και Σιγην ονομαζουσι· και εννοηθηναι ποτε αφ᾽ ἑαυτου προβαλεσθαι τον βυθον τουτον αρχην των παντων, και καθαπερ σπερμα την προβολην ταυτην (ἡν προβαλεσθαι ενενοηθη) καθεσθαι, ὡς εν μητρᾳ, τῃ συνυπαρχουσῃ ἑαυτῳ Σιγῃ. Ταυτην δε, ὑποδεξαμενην το σπερμα τουτο, και εγκυμονα γενομενην, αποκυησαι Νουν, ὁμοιον τε και ισον τῳ προβαλοντι, και μονον χωρουντα το μεγεθος του Πατρος. Τον δε νουν τουτον και μονογενη καλουσι, και αρχην των παντων. (Dicunt enim esse quendam in sublimitatibus illis, quae nec oculis cerni, nec nominari possunt, perfectum Aeonem praeexistentem, quem et proarchen, et propatorem, et *Bythum* vocant. Eum autem, quum incomprehensibilis et invisibilis, sempiternus idem et ingenitus esset, infinitis temporum seculis in summa quiete ac tranquillitate fuisse. Unâ etiam cum eo Cogitationem exstitisse, quam et Gratiam et Silentium (Sigen) nuncupant. Hunc porro *Bythum* in animum aliquando induxisse, rerum omnium initium proferre, atque hanc, quam in animum induxerat, productionem, in Sigen (silentium) quae unâ cum eo erat, non secus atque in vulvam demisisse. Hanc vero, suscepto hoc semine, praegnantem effectam peperisse Intellectum, parenti suo parem et aequalem, atque ita

comparatum, ut solus paternae magnitudinis capax esset. Atque hunc Intellectum et Monogenem et Patrem et principium omnium rerum appellant.) Dem Jak. Böhme muß das irgendwie aus der Ketzergeschichte zu Ohren gekommen sein, und aus dessen Händen hat Hr. v. Schelling es gläubig entgegengenommen.

§ 9.

Leibniz.

Leibniz hat zuerst den Satz vom Grunde als einen Hauptgrundsatz aller Erkenntnis und Wissenschaft förmlich aufgestellt. Er proklamiert ihn an vielen Stellen seiner Werke sehr pomphaft, thut gar wichtig damit, und stellt sich, als ob er ihn erst erfunden hätte; jedoch weiß er von demselben nichts weiter zu sagen, als nur immer, daß alles und jedes einen zureichenden Grund haben müsse, warum es so und nicht anders sei; was die Welt denn doch wohl auch vor ihm gewußt haben wird. Die Unterscheidung der zwei Hauptbedeutungen desselben deutet er dabei gelegentlich zwar an, hat sie jedoch nicht ausdrücklich hervorgehoben, noch auch sie irgendwo deutlich erörtert. Die Hauptstelle ist in seinen principiis philosophiae § 32, und ein wenig besser in der französischen Bearbeitung derselben, überschrieben Monadologie: en vertu du principe de la raison suffisante nous considérons qu'aucun fait ne sauroit se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement: — womit zu vergleichen Theodicee § 44, und der 5. Brief an Clarke, § 125.

§ 10.

Wolff.

Wolff ist also der erste, welcher die beiden Hauptbedeutungen unsers Grundsatzes ausdrücklich gesondert und ihren Unterschied auseinandergesetzt hat. Er stellt jedoch den Satz vom zureichenden Grunde noch nicht, wie es jetzt geschieht, in der Logik auf, sondern in der Ontologie. Daselbst dringt er zwar schon § 71 darauf, daß man den Satz vom zureichenden Grund der Erkenntnis nicht mit dem der Ursach

und Wirkung verwechseln solle, bestimmt hier aber doch nicht deutlich den Unterschied und begeht selbst Verwechselungen, indem er eben hier im Kapitel de ratione sufficiente §§ 70, 74, 75, 77, zum Beleg für das principium rationis sufficientis Beispiele von Ursach und Wirkung und Motiv und Handlung anführt, die, wenn er jene Unterscheidung machen will, im Kapitel de causis desselben Werks angeführt werden müßten. In diesem nun führt er wieder ganz ähnliche Beispiele an und stellt auch hier wieder das principium cognoscendi auf (§ 876), das zwar, als oben bereits abgehandelt, nicht hieher gehört, jedoch dient, die bestimmte und deutliche Unterscheidung desselben vom Gesetz der Kausalität einzuführen, welche sodann §§ 881—884 folgt. Principium, sagt er hier ferner, dicitur id, quod in se continet, rationem alterius, und er unterscheidet drei Arten desselben, nämlich: 1. *principium fiendi* (causa), das er definiert als ratio actualitatis alterius; e. gr. si lapis calescit, ignis aut radii solares sunt rationes, cur calor lapidi insit. — 2. *principium essendi*, das er definiert: ratio possibilitatis alterius: in eodem exemplo, ratio possibilitatis, cur lapis calorem recipere possit, est in essentia seu modo compositionis lapidis. Dies letztere scheint mir ein unstatthafter Begriff. Möglichkeit überhaupt ist, wie Kant zur Genüge gezeigt hat, Uebereinstimmung mit den uns a priori bewußten Bedingungen aller Erfahrung. Aus diesen wissen wir, in Beziehung auf Wolffs Beispiel vom Stein, daß Veränderungen als Wirkungen von Ursachen möglich sind, d. h. daß ein Zustand auf einen andern folgen kann, wenn dieser die Bedingungen zu jenem enthält: hier finden wir, als Wirkung, den Zustand des Warmseins des Steins, und, als Ursach, den ihm vorhergehenden der endlichen Wärmekapacität des Steins und seiner Berührung mit freier Wärme. Daß nun Wolff die zuerst genannte Beschaffenheit dieses Zustandes principium essendi und die zweite principium fiendi nennen will, beruht auf einer Täuschung, die ihm daraus entsteht, daß die auf der Seite des Steins liegenden Bedingungen bleibender sind und daher auf die übrigen länger warten können. Daß nämlich der Stein ein solcher ist, wie er ist, von solcher chemischen Beschaffenheit, die so und so viel spezifische Wärme, folglich eine im umgekehrten Verhältnis derselben stehende Wärmekapacität mit sich bringt, ist, eben wie andrerseits sein in

Berührung mit freier Wärme kommen, Folge einer Kette früherer Ursachen, sämtlich principiorum fiendi: das Zusammentreffen beiderseitiger Umstände aber macht allererst den Zustand aus, der, als Ursach, die Erwärmung, als Wirkung, bedingt. Nirgends bleibt dabei Raum für Wolffs principium essendi, das ich daher nicht anerkenne und über welches ich hier teils deshalb etwas ausführlich gewesen bin, weil ich den Namen in einer ganz andern Bedeutung unten brauchen werde, und teils weil die Erörterung beiträgt, den wahren Sinn des Kausalitätsgesetzes faßlich zu machen. 3. unterscheidet Wolff, wie gesagt, principium cognoscendi, und unter causa führt er noch an causa impulsiva, sive ratio voluntatem determinans.

§ 11.

Philosophen zwischen Wolff und Kant.

Baumgarten, in seiner Metaphysica, §§ 20—24 und §§ 306—313, wiederholt die Wolffischen Unterscheidungen.

Reimarus, in der Vernunftlehre § 81, unterscheidet 1. innern Grund, wovon seine Erklärung mit Wolffs ratio essendi übereinstimmt, indessen von der ratio cognoscendi gelten würde, wenn er nicht auf Dinge übertrüge, was nur von Begriffen gilt; und 2. äußern Grund, d. i. causa. — § 120 seq. bestimmt er die ratio cognoscendi richtig, als eine Bedingung der Aussage: allein § 125 verwechselt er doch, in einem Beispiel, Ursach damit.

Lambert, im neuen Organon, erwähnt die Wolffischen Unterscheidungen nicht mehr, zeigt aber in einem Beispiel, daß er Erkenntnisgrund von Ursache unterscheide, nämlich Bd. I, § 572, wo er sagt, Gott sei principium essendi der Wahrheiten und die Wahrheiten principia cognoscendi Gottes.

Platner, in den Aphorismen, § 868, sagt: „Was innerhalb der Vorstellung Grund und Folge (principium cognoscendi, ratio — rationatum) heißt, das ist in der Wirklichkeit Ursach und Wirkung (causa efficiens — effectus). Jede Ursach ist Erkenntnisgrund, jede Wirkung Erkenntnisfolge." Er meint also, daß Ursach und Wirkung dasjenige seien, was, in der Wirklichkeit, den Begriffen von Grund und Folge im Denken entspricht, daß jene zu diesen

sich verhielten etwan wie Substanz und Accidens zu Subjekt und Prädikat, oder wie Qualität des Objekts zur Empfindung derselben in uns u. s. f. Ich halte es für überflüssig, diese Meinung zu widerlegen, da jeder leicht einsehen wird, daß das Verhältnis von Grund und Folge in Urteilen etwas ganz andres ist, als eine Erkenntnis von Wirkung und Ursach; obwohl in einzelnen Fällen auch Erkenntnis einer Ursach, als solcher, Grund eines Urteils sein kann, das die Wirkung aussagt. (Vergl. § 36.)

§ 12.

Hume.

Bis auf diesen ernstlichen Denker hatte noch niemand gezweifelt an folgendem. Zuerst und vor allen Dingen im Himmel und auf Erden ist der Satz vom zureichenden Grunde, nämlich das Gesetz der Kausalität. Denn er ist eine veritas aeterna: d. h. er selbst ist an und für sich, erhaben über Götter und Schicksal: alles übrige hingegen, z. B. der Verstand, der den Satz vom Grunde denkt, nicht weniger die ganze Welt und auch was etwan die Ursach dieser Welt sein mag, wie Atome, Bewegung, ein Schöpfer u. s. w., ist dies erst in Gemäßheit und vermöge desselben. Hume war der erste, dem es einfiel, zu fragen, woher denn dieses Gesetz der Kausalität seine Auktorität habe, und die Kreditive derselben zu verlangen. Sein Ergebnis, daß die Kausalität nichts weiter, als die empirisch wahrgenommene und uns gewöhnlich gewordene Zeitfolge der Dinge und Zustände sei, ist bekannt: jeder fühlt sogleich das Falsche desselben, und es zu widerlegen ist auch nicht schwer. Allein das Verdienst lag in der Frage selbst: sie wurde die Anregung und der Anknüpfungspunkt zu Kants tiefsinnigen Untersuchungen und dadurch zu einem ungleich tiefer gefaßten und gründlicheren Idealismus, als der bisherige, der hauptsächlich der Berkeleysche ist, gewesen war, zum transcendentalen Idealismus, aus welchem uns die Ueberzeugung hervorgeht, daß die Welt so abhängig von uns im ganzen ist, wie wir es von ihr im einzelnen sind. Denn indem er die transcendentalen Prinzipien nachwies als solche, vermöge deren wir über die Objekte und ihre Möglichkeit einiges a priori, d. h. vor aller Erfahrung bestimmen können, be-

wies er daraus, daß diese Dinge nicht unabhängig von unserer Erkenntnis so dasein können, wie sie sich uns darstellen. Die Verwandtschaft einer solchen Welt mit dem Traume tritt hervor.

§ 13.

Kant und seine Schule.

Kants Hauptstelle über den Satz vom zureichenden Grunde steht in der kleinen Schrift „über eine Entdeckung, nach der alle Kritik der reinen Vernunft entbehrlich gemacht werden soll" und zwar im ersten Abschnitt derselben, unter A. Daselbst dringt Kant auf die Unterscheidung des „logischen (formalen) Prinzips der Erkenntnis 'ein jeder Satz muß seinen Grund haben' von dem transcendentalen (materialen) Prinzip 'ein jedes Ding muß seinen Grund haben'", indem er gegen Eberhard polemisiert, der beides hatte identifizieren wollen. — Seinen Beweis der Apriorität und dadurch Transcendentalität des Kausalitätsgesetzes werde ich weiterhin in einem eigenen Paragraphen kritisieren, nachdem ich den allein richtigen zuvor werde geliefert haben.

Nach diesen Vorgängern bestimmen denn die mancherlei Lehrbücher der Logik, welche die Kantische Schule geliefert hat, z. B. die von Hofbauer, Maaß, Jakob, Kiesewetter u. a. den Unterschied zwischen Erkenntnisgrund und Ursache ziemlich genau. Kiesewetter besonders gibt ihn in seiner Logik (Bd. 1, S. 16) völlig genügend also an: „Logischer Grund (Erkenntnisgrund) ist nicht zu verwechseln mit dem realen (Ursach). Der Satz des zureichenden Grundes gehört in die Logik, der Satz der Kausalität in die Metaphysik. (S. 60.) Jener ist Grundsatz des Denkens, dieser der Erfahrung. Ursache betrifft wirkliche Dinge, logischer Grund nur Vorstellungen."

Die Gegner Kants dringen noch mehr auf die Unterscheidung. G. E. Schulze, in seiner Logik § 19, Anmerk. 1 und § 63, klagt über Verwechselung des Satzes vom zureichenden Grund mit dem der Kausalität. Salomon Maimon, in seiner Logik S. 20, 21, klagt, daß man viel vom zureichenden Grunde gesprochen habe, ohne zu erklären, was man darunter verstehe, und in der Vorrede S. XXIV tadelt er, daß Kant das Prinzip der Kausalität von der logischen Form der hypothetischen Urteile ableite.

F. H. Jacobi, in seinen „Briefen über die Lehre des Spinoza", Beilage 7, S. 414, sagt, daß aus der Vermischung des Begriffes des Grundes mit dem der Ursache eine Täuschung entstehe, welche die Quelle verschiedener falscher Spekulationen geworden sei: auch gibt er den Unterschied derselben auf seine Weise an. Indessen findet man hier, wie gewöhnlich bei ihm, mehr ein selbstgefälliges Spiel mit Phrasen, als ernstliches Philosophieren.

Wie endlich Hr. v. Schelling Grund und Ursache unterscheide, kann man ersehen aus seinen „Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie", § 184, welche das erste Heft des ersten Bandes der Jahrbücher der Medizin von Marcus und Schelling eröffnen. Daselbst wird man belehrt, daß die Schwere der Grund und das Licht die Ursache der Dinge sei; — welches ich bloß als ein Kuriosum anführe, da außerdem ein solches leichtfertiges In-den-Tag-hinein-schwätzen keine Stelle unter den Meinungen ernster und redlicher Forscher verdient.

§ 14.

Ueber die Beweise des Satzes.

Noch ist zu erwähnen, daß man mehrmals vergeblich versucht hat, den Satz vom zureichenden Grund überhaupt zu beweisen, meistens ohne genau zu bestimmen, in welcher Bedeutung man ihn nahm. Z. B. Wolff in der Ontologie § 70, welchen Beweis Baumgarten in der Metaphysik § 20 wiederholt. Es wäre überflüssig, ihn auch hier zu wiederholen und zu widerlegen, da es in die Augen fällt, daß er auf einem Wortspiel beruht. Platner in den Aphorismen § 828, Jakob in der Logik und Metaphysik (S. 38, 1794), haben andre Beweise versucht, in denen der Zirkel sehr leicht zu erkennen ist. Von Kants Beweis soll, wie gesagt, weiter unten geredet werden. Da ich durch diese Abhandlung die verschiedenen Gesetze unseres Erkenntnisvermögens, deren gemeinschaftlicher Ausdruck der Satz vom zureichenden Grunde ist, aufzuweisen hoffe; so wird sich von selbst ergeben, daß der Satz überhaupt nicht zu beweisen ist, sondern von allen jenen Beweisen (mit Ausnahme des Kantischen, als welcher nicht auf die Gültigkeit, sondern auf die Apriorität des Kausalitätsgesetzes gerichtet ist) gilt was Aristoteles sagt:

λογον ζητουσι ὡν ουκ εστι λογος· αποδειξεως γαρ αρχη ουκ αποδειξις εστι. Metaph. III, 6 (rationem eorum quaerunt, quorum non est ratio: demonstrationis enim principium non est demonstratio), womit zu vergleichen Analyt. post. I, 3. Denn jeder Beweis ist die Zurückführung auf ein Anerkanntes, und wenn wir von diesem, was es auch sei, immer wieder einen Beweis fordern, so werden wir zuletzt auf gewisse Sätze geraten, welche die Formen und Gesetze, und daher die Bedingungen alles Denkens und Erkennens ausdrücken, aus deren Anwendung mithin alles Denken und Erkennen besteht; so daß Gewißheit nichts weiter ist, als Uebereinstimmung mit ihnen, folglich ihre eigne Gewißheit nicht wieder aus andern Sätzen erhellen kann. Wir werden im 5. Kapitel die Art der Wahrheit solcher Sätze erörtern.

Einen Beweis für den Satz vom Grunde insbesondre zu suchen, ist überdies eine spezielle Verkehrtheit, welche von Mangel an Besonnenheit zeugt. Jeder Beweis nämlich ist die Darlegung des Grundes zu einem ausgesprochenen Urteil, welches eben dadurch das Prädikat w a h r erhält. Eben von diesem Erfordernis eines Grundes für jedes Urteil ist der Satz vom Grunde der Ausdruck. Wer nun einen Beweis, d. i. die Darlegung eines Grundes, für ihn fordert, setzt ihn eben hierdurch schon als wahr voraus, ja stützt seine Forderung eben auf diese Voraussetzung. Er gerät also in diesen Zirkel, daß er einen Beweis der Berechtigung, einen Beweis zu fordern, fordert.

Drittes Kapitel.

Unzulänglichkeit der bisherigen Darstellung und Entwurf zu einer neuen.

§ 15.

Fälle, die unter den bisher aufgestellten Bedeutungen des Satzes nicht begriffen sind.

Aus der im vorigen Kapitel gegebenen Uebersicht ergibt sich als allgemeines Resultat, daß man, obwohl erst allmählich und auffallend spät, auch nicht ohne öfter von neuem

in Verwechselungen und Fehlgriffe zu geraten, zwei Anwendungen des Satzes vom zureichenden Grunde unterschieden hat: die eine auf Urteile, die, um wahr zu sein, immer einen Grund, die andre auf Veränderungen realer Objekte, die immer eine Ursache haben müssen. Wir sehn, daß in beiden Fällen der Satz vom zureichenden Grund zur Frage warum berechtigt, welche Eigenschaft ihm wesentlich ist. Allein sind unter jenen beiden Verhältnissen alle Fälle begriffen, in denen wir warum zu fragen berechtigt sind? Wenn ich frage: Warum sind in diesem Triangel die drei Seiten gleich? So ist die Antwort: weil die drei Winkel gleich sind. Ist nun die Gleichheit der Winkel Ursach der Gleichheit der Seiten? Nein, denn hier ist von keiner Veränderung, also von keiner Wirkung, die eine Ursach haben müßte, die Rede. — Ist sie bloß Erkenntnisgrund? Nein, denn die Gleichheit der Winkel ist nicht bloß Beweis der Gleichheit der Seiten, nicht bloß Grund eines Urteils: aus bloßen Begriffen ist ja nimmermehr einzusehn, daß, weil die Winkel gleich sind, auch die Seiten gleich sein müssen: denn im Begriff von Gleichheit der Winkel liegt nicht der von Gleichheit der Seiten. Es ist hier also keine Verbindung zwischen Begriffen, oder Urteilen, sondern zwischen Seiten und Winkeln. Die Gleichheit der Winkel ist nicht unmittelbar Grund zur Erkenntnis der Gleichheit der Seiten, sondern nur mittelbar, indem sie Grund des So-seins, hier des Gleichseins der Seiten ist: darum daß die Winkel gleich sind, müssen die Seiten gleich sein. Es findet sich hier eine notwendige Verbindung zwischen Winkeln und Seiten, nicht unmittelbar eine notwendige Verbindung zweier Urteile. — Oder wiederum, wenn ich frage, warum zwar infecta facta, aber nimmermehr facta infecta fieri possunt; also warum denn eigentlich die Vergangenheit schlechthin unwiederbringlich, die Zukunft unausbleiblich sei; so läßt sich dies auch nicht rein logisch, mittelst bloßer Begriffe, darthun. Und ebensowenig ist es Sache der Kausalität; da diese nur die Begebenheiten in der Zeit, nicht diese selbst beherrscht. Aber nicht durch Kausalität, sondern unmittelbar durch ihr bloßes Dasein selbst, dessen Eintritt jedoch unausbleiblich war, hat die jetzige Stunde die verflossene in den bodenlosen Abgrund der Vergangenheit gestürzt und auf ewig zu nichts gemacht. Dies läßt sich aus bloßen Begriffen nicht verstehn, noch durch sie verdeutlichen; sondern wir erkennen es ganz un-

mittelbar und intuitiv, eben wie den Unterschied zwischen rechts und links und was von diesem abhängt, z. B. daß der linke Handschuh nicht zur rechten Hand paßt.

Da nun also nicht alle Fälle, in denen der Satz vom zureichenden Grunde Anwendung findet, sich zurückführen lassen auf logischen Grund und Folge und Ursach und Wirkung; so muß bei dieser Einteilung dem Gesetz der Spezifikation kein Genüge geschehn sein. Das Gesetz der Homogeneität nötigt uns jedoch vorauszusetzen, daß jene Fälle nicht ins Unendliche verschieden sein, sondern auf gewisse Gattungen müssen zurückgeführt werden können. Ehe ich nun diese Einteilung versuche, ist es nötig zu bestimmen, was dem Satz vom zureichenden Grunde, als sein eigentümlicher Charakter, in allen Fällen eigen sei; weil der Geschlechtsbegriff vor den Gattungsbegriffen festgestellt werden muß.

§ 16.

Die Wurzel des Satzes vom zureichenden Grund.

Unser erkennendes Bewußtsein, als äußere und innere Sinnlichkeit (Rezeptivität), Verstand und Vernunft auftretend, zerfällt in Subjekt und Objekt, und enthält nichts außerdem. Objekt für das Subjekt sein, und unsre Vorstellung sein, ist dasselbe. Alle unsre Vorstellungen sind Objekte des Subjekts, und alle Objekte des Subjekts sind unsre Vorstellungen. Nun aber findet sich, daß alle unsre Vorstellungen untereinander in einer gesetzmäßigen und der Form nach *a priori* bestimmbaren Verbindung stehn, vermöge welcher nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes, Objekt für uns werden kann. Diese Verbindung ist es, welche der Satz vom zureichenden Grund, in seiner Allgemeinheit, ausdrückt. Obgleich dieselbe nun, wie wir schon aus dem Bisherigen entnehmen können, je nach Verschiedenheit der Art der Objekte, verschiedene Gestalten annimmt, welche zu bezeichnen der Satz vom Grunde dann auch wieder seinen Ausdruck modifiziert; so bleibt ihr doch immer das allen jenen Gestalten Gemeinsame, welches unser Satz, allgemein und abstrakt gefaßt, besagt. Die demselben zum Grunde liegenden, im

folgenden näher nachzuweisenden Verhältnisse sind es daher, welche ich die Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde genannt habe. Diese nun sondern sich, bei näherer, den Gesetzen der Homogeneität und der Spezifikation gemäß angestellter Betrachtung, in bestimmte, voneinander sehr verschiedene Gattungen, deren Anzahl sich auf vier zurückführen läßt, indem sie sich richtet nach den vier Klassen, in welche alles, was für uns Objekt werden kann, also alle unsre Vorstellungen, zerfallen. Diese Klassen werden in den nächsten vier Kapiteln aufgestellt und abgehandelt.

In jeder derselben werden wir den Satz vom zureichenden Grund in einer andern Gestalt auftreten, sich aber überall dadurch, daß er den oben angegebenen Ausdruck zuläßt, als denselben und als aus der hier angegebenen Wurzel entsprossen zu erkennen geben sehn.

Viertes Kapitel.

Ueber die erste Klasse der Objekte für das Subjekt und die in ihr herrschende Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde.

---

§ 17.

Allgemeine Erklärung dieser Klasse von Objekten.

Die erste Klasse der möglichen Gegenstände unseres Vorstellungsvermögens ist die der anschaulichen, vollständigen, empirischen Vorstellungen. Sie sind anschauliche, im Gegensatz der bloß gedachten, also der abstrakten Begriffe; vollständige, sofern sie, nach Kants Unterscheidung, nicht bloß das Formale, sondern auch das Materiale der Erscheinungen enthalten; empirische, teils sofern sie nicht aus bloßer Gedankenverknüpfung hervorgehn, sondern in einer Anregung der Empfindung unseres sensitiven Leibes ihren Ursprung haben, auf welchen sie, zur Beglaubigung ihrer Realität, stets zurückweisen; teils weil sie, gemäß den Gesetzen des Raumes, der Zeit und der Kausalität im Verein, zu demjenigen end- und anfangslosen Komplex verknüpft

sind, der unsre empirische Realität ausmacht. Da jedoch diese, nach dem Ergebnis der Kantischen Belehrung, die transcendentale Idealität derselben nicht aufhebt; so kommen sie hier, wo es sich um die formellen Elemente der Erkenntnis handelt, bloß als Vorstellungen in Betracht.

§ 18.

Umriß einer transcendentalen Analysis der empirischen Realität.

Die Formen dieser Vorstellungen sind die des innern und äußern Sinnes, Zeit und Raum. Aber nur als erfüllt sind diese wahrnehmbar. Ihre Wahrnehmbarkeit ist die Materie, auf welche ich weiterhin, wie auch § 21, zurückkommen werde.

Wäre die Zeit die alleinige Form dieser Vorstellungen; so gäbe es kein Zugleichsein und deshalb nichts Beharrliches und keine Dauer. Denn die Zeit wird nur wahrgenommen, sofern sie erfüllt ist, und ihr Fortgang nur durch den Wechsel des sie Erfüllenden. Das Beharren eines Objekts wird daher nur erkannt durch den Gegensatz des Wechsels anderer, die mit ihm zugleich sind. Die Vorstellung des Zugleichseins aber ist in der bloßen Zeit nicht möglich; sondern, zur andern Hälfte, bedingt durch die Vorstellung vom Raum; weil in der bloßen Zeit alles nacheinander, im Raum aber nebeneinander ist: dieselbe entsteht also erst durch den Verein von Zeit und Raum.

Wäre andrerseits der Raum die alleinige Form der Vorstellungen dieser Klasse; so gäbe es keinen Wechsel: denn Wechsel, oder Veränderung, ist Succession der Zustände, und Succession ist nur in der Zeit möglich. Daher kann man die Zeit auch definieren als die Möglichkeit entgegengesetzter Bestimmungen am selben Dinge.

Wir sehn also, daß die beiden Formen der empirischen Vorstellungen, obwohl sie bekanntlich unendliche Teilbarkeit und unendliche Ausdehnung gemein haben, doch grundverschieden sind, darin, daß was der einen wesentlich ist, in der andern gar keine Bedeutung hat: das Nebeneinander keine in der Zeit, das Nacheinander keine im Raum. Die empirischen, zum gesetzmäßigen Komplex der Realität gehörigen Vorstellungen erscheinen dennoch in beiden Formen zugleich, und sogar ist eine innige Vereinigung beider

die Bedingung der Realität, welche aus ihnen gewissermaßen wie ein Produkt aus seinen Faktoren erwächst. Was diese Vereinigung schafft, ist der Verstand, der, mittelst seiner, ihm eigentümlichen Funktion, jene heterogenen Formen der Sinnlichkeit verbindet, so daß aus ihrer wechselseitigen Durchdringung, wiewohl eben auch nur für ihn selbst, die empirische Realität hervorgeht, als eine Gesamtvorstellung, welche einen, durch die Formen des Satzes vom Grunde zusammengehaltenen Komplex, jedoch mit problematischen Grenzen, bildet, von dem alle einzelnen, dieser Klasse angehörigen Vorstellungen Teile sind und in ihm, bestimmten, uns a priori bewußten Gesetzen gemäß, ihre Stellen einnehmen, in welchem daher unzählige Objekte zugleich existieren, weil in ihm, ungeachtet der Unaufhaltsamkeit der Zeit, die Substanz, d. i. die Materie, beharrt, und ungeachtet der starren Unbeweglichkeit des Raums, ihre Zustände wechseln, in welchem also, mit einem Wort, diese ganze objektive reale Welt für uns da ist. Die Ausführung der hier nur im Umriß gegebenen Analysis der empirischen Realität, durch eine nähere Auseinandersetzung der Art und Weise, wie durch die Funktion des Verstandes jene Vereinigung und mit ihr die Erfahrungswelt für ihn zu stande kommt, findet der teilnehmende Leser in der „Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 1, § 4 (oder 1. Aufl. S. 12 f.), wozu ihm die dem 4. Kapitel des 2. Bandes beigegebene und seiner aufmerksamen Beachtung empfohlene Tafel der „Prädikabilia a priori der Zeit, des Raumes und der Materie" eine wesentliche Beihilfe sein wird; da aus ihr besonders erhellt, wie die Gegensätze des Raumes und der Zeit sich in der Materie, als ihrem in der Form der Kausalität sich darstellenden Produkt, ausgleichen.

Die Funktion des Verstandes, welche die Basis der empirischen Realität ausmacht, soll sogleich ihre ausführliche Darstellung erhalten: nur müssen zuvor, durch ein paar beiläufige Erörterungen, die nächsten Anstöße, welche die hier befolgte idealistische Grundauffassung finden könnte, beseitigt werden.

§ 19.

Unmittelbare Gegenwart der Vorstellungen.

Weil nun aber, ungeachtet dieser Vereinigung der Formen des innern und äußern Sinnes, durch den Verstand,

zur Vorstellung der Materie und damit zu der einer beharrenden Außenwelt, das Subjekt unmittelbar nur durch den innern Sinn erkennt, indem der äußere Sinn wieder Objekt des innern ist und dieser die Wahrungen jenes wieder wahrnimmt, das Subjekt also in Hinsicht auf die unmittelbare Gegenwart der Vorstellungen in seinem Bewußtsein, den Bedingungen der Zeit allein, als der Form des innern Sinnes unterworfen bleibt*); so kann ihm nur eine deutliche Vorstellung, wiewohl diese sehr zusammengesetzt sein kann, auf einmal gegenwärtig sein. Vorstellungen sind unmittelbar gegenwärtig heißt: sie werden nicht nur in der vom Verstande (der, wie wir sogleich sehn werden, ein intuitives Vermögen ist) vollzogenen Vereinigung der Zeit und des Raums zur Gesamtvorstellung der empirischen Realität, sondern sie werden als Vorstellungen des innern Sinnes in der bloßen Zeit erkannt und zwar auf dem Indifferenzpunkt zwischen den beiden auseinandergehenden Richtungen dieser, welcher Gegenwart heißt. Die im vorigen Paragraphen berührte Bedingung zur unmittelbaren Gegenwart einer Vorstellung dieser Klasse ist ihre kausale Einwirkung auf unsre Sinne, mithin auf unsern Leib, welcher selbst zu den Objekten dieser Klasse gehört, mithin dem in ihr herrschenden, sogleich zu erörternden Gesetze der Kausalität unterworfen ist. Weil dieserhalb das Subjekt, nach den Gesetzen sowohl der innern, wie der äußern Welt, bei jener einen Vorstellung nicht bleiben kann, in der bloßen Zeit aber kein Zugleichsein ist; so wird jene Vorstellung stets wieder verschwinden, von andern verdrängt, nach einer nicht a priori bestimmbaren, sondern von bald zu erwähnenden Umständen abhängigen Ordnung. Daß außerdem Phantasie und Traum die unmittelbare Gegenwart der Vorstellungen reproduzieren, ist eine bekannte Thatsache, deren Erörterung jedoch nicht hieher, sondern in die empirische Psychologie gehört. Da nun aber, ungeachtet dieser Flüchtigkeit und dieser Vereinzelung der Vorstellungen, in Hinsicht auf ihre unmittelbare Gegenwart im Bewußtsein des Subjekts, diesem dennoch die Vorstellung von einem alles begreifenden Komplex der Realität, wie ich diesen oben beschrieben, durch die Funktion des Verstandes, bleibt; so hat man, in Hinsicht auf diesen Gegensatz, die Vorstellungen, sofern sie zu jenem Komplex

*) Vergl. Krit. d. rein. Vern., Elementarlehre Abschn. II, Schlüsse a. d. Begr., b u. c. Der 1. Aufl. S. 33, der 5. S. 49.

gehören, für etwas ganz anderes gehalten, als sofern sie dem Bewußtsein unmittelbar gegenwärtig sind, und in jener Eigenschaft sie reale Dinge, in dieser aber allein Vorstellungen κατ' ἐξοχήν genannt. Diese Auffassung der Sache, welche die gemeine ist, heißt bekanntlich Realismus. Ihr hat sich, mit dem Eintritte der neueren Philosophie, der Idealismus entgegengestellt und immer mehr Feld gewonnen. Zuerst durch Malebranche und Berkeley vertreten, wurde er durch Kant zum transcendentalen Idealismus potenziert, welcher das Zusammenbestehn der empirischen Realität der Dinge mit der transcendentalen Idealität derselben begreiflich macht, und demgemäß Kant, in der Krit. d. rein. Vern., sich unter anderm so ausspricht: „ich verstehe unter dem transcendentalen Idealismus aller Erscheinungen den Lehrbegriff, nach welchem wir sie insgesamt als bloße Vorstellungen, und nicht als Dinge an sich selbst ansehn". Weiterhin in der Anmerkung: „der Raum ist selbst nichts anderes, als Vorstellung; folglich, was in ihm ist, muß in der Vorstellung enthalten sein, und im Raum ist gar nichts, außer sofern es in ihm wirklich vorgestellt wird". (Kritik des 4. Paralogismus der transc. Psychol., S. 369 u. 375 der 1. Aufl.) Endlich in der diesem Kapitel angehängten „Betrachtung" heißt es: „wenn ich das denkende Subjekt wegnehme, muß die ganze Körperwelt wegfallen, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unsers Subjekts, und eine Art Vorstellungen desselben". In Indien ist, sowohl im Brahmanismus, als im Buddhaismus, der Idealismus sogar Lehre der Volksreligion: bloß in Europa ist er, infolge der wesentlich und unumgänglich realistischen jüdischen Grundansicht, paradox. Der Realismus übersieht aber, daß das sogenannte Sein dieser realen Dinge doch durchaus nichts anderes ist, als ein Vorgestelltwerden, oder, wenn man darauf besteht, nur die unmittelbare Gegenwart im Bewußtsein des Subjekts ein Vorgestelltwerden κατ' ἐντελέχειαν zu nennen, gar nur ein Vorgestelltwerdenkönnen κατὰ δύναμιν: er übersieht, daß das Objekt außerhalb seiner Beziehung auf das Subjekt nicht mehr Objekt bleibt, und daß, wenn man ihm diese nimmt oder davon abstrahiert, sofort auch alle objektive Existenz aufgehoben ist. Leibniz, der das Bedingtsein des Objekts durch das Subjekt wohl fühlte, jedoch sich von dem Gedanken eines Seins an sich der Objekte, unabhängig von ihrer Beziehung auf das Sub-

jekt, d. h. vom Vorgestelltwerden, nicht frei machen konnte, nahm zuvörderst eine der Welt der Vorstellung genau gleiche und ihr parallel laufende Welt der Objekte an sich an, die aber mit jener nicht direkt, sondern nur äußerlich, mittelst einer harmonia praestabilita, verbunden war; — augenscheinlich das Ueberflüssigste auf der Welt, da sie selbst nie in die Wahrnehmung fällt und die ihr ganz gleiche Welt in der Vorstellung auch ohne sie ihren Gang geht. Als er nun aber wieder das Wesen der an sich selbst objektiv existierenden Dinge näher bestimmen wollte, geriet er in die Notwendigkeit, die Objekte an sich selbst für Subjekte (monades) zu erklären, und gab eben dadurch den sprechendsten Beweis davon, daß unser Bewußtsein, soweit es ein bloß erkennendes ist, also innerhalb der Schranken des Intellekts, d. h. des Apparats zur Welt der Vorstellung, eben nichts weiter finden kann, als Subjekt und Objekt, Vorstellendes und Vorstellung, und wir daher, wenn wir vom Objektsein (Vorgestelltwerden) eines Objekts abstrahiert, d. h. als solches es aufgehoben haben, und dennoch etwas setzen wollen, auf gar nichts geraten können, als das Subjekt. Wollen wir aber umgekehrt vom Subjektsein des Subjekts abstrahieren und dennoch nicht nichts übrig behalten, so tritt der umgekehrte Fall ein, der sich zum Materialismus entwickelt.

Spinoza, der mit der Sache nicht aufs reine und daher nicht zu deutlichen Begriffen gekommen war, hatte dennoch die notwendige Beziehung zwischen Objekt und Subjekt, als eine ihnen so wesentliche, daß sie durchaus Bedingung ihrer Denkbarkeit ist, sehr wohl verstanden und sie deshalb als eine Identität des Erkennenden und Ausgedehnten in der allein existierenden Substanz dargestellt.

Anmerk. Ich bemerke bei Gelegenheit der Hauptererörterung dieses Paragraphen, daß, wenn ich, im Fortgange der Abhandlung, mich, der Kürze und leichtern Faßlichkeit halber, des Ausdrucks reale Objekte bedienen werde, darunter nichts anderes zu verstehn ist, als eben die anschaulichen, zum Komplex der an sich selbst stets ideal bleibenden empirischen Realität verknüpften Vorstellungen.

§ 20.

Satz vom zureichenden Grunde des Werdens.

In der nunmehr dargestellten Klasse der Objekte für das Subjekt tritt der Satz vom zureichenden Grunde auf

als Gesetz der Kausalität, und ich nenne ihn als solches den Satz vom zureichenden Grunde des Werdens, principium rationis sufficientis fiendi. Alle in der Gesamtvorstellung, welche den Komplex der erfahrungsmäßigen Realität ausmacht, sich darstellenden Objekte sind, hinsichtlich des Ein- und Austritts ihrer Zustände, mithin in der Richtung des Laufes der Zeit, durch ihn miteinander verknüpft. Er ist folgender. Wenn ein neuer Zustand eines oder mehrerer realer Objekte eintritt; so muß ihm ein andrer vorhergegangen sein, auf welchen der neue regelmäßig, d. h. allemal, so oft der erstere da ist, folgt. Ein solches Folgen heißt ein Erfolgen und der erstere Zustand die Ursach, der zweite die Wirkung. Wenn sich z. B. ein Körper entzündet; so muß diesem Zustand des Brennens vorhergegangen sein ein Zustand 1. der Verwandtschaft zum Oxygen, 2. der Berührung mit dem Oxygen, 3. einer bestimmten Temperatur. Da, sobald dieser Zustand vorhanden war, die Entzündung unmittelbar erfolgen mußte, diese aber erst jetzt erfolgt ist; so kann auch jener Zustand nicht immer dagewesen, sondern muß erst jetzt eingetreten sein. Dieser Eintritt heißt eine Veränderung. Daher steht das Gesetz der Kausalität in ausschließlicher Beziehung auf Veränderungen und hat es stets nur mit diesen zu thun. Jede Wirkung ist, bei ihrem Eintritt, eine Veränderung und gibt, eben weil sie nicht schon früher eingetreten, unfehlbare Anweisung auf eine andere, ihr vorhergegangene Veränderung, welche, in Beziehung auf sie, Ursache, in Beziehung auf eine dritte, ihr selbst wieder notwendig vorhergegangene Veränderung aber Wirkung heißt. Dies ist die Kette der Kausalität: sie ist notwendig anfangslos. Demnach also muß jeder eintretende Zustand aus einer ihm vorhergegangenen Veränderung erfolgt sein, z. B. in unserm obigen Fall, aus dem Hinzutreten freier Wärme an den Körper, aus welchem die Temperaturerhöhung erfolgen mußte: dieses Hinzutreten der Wärme ist wieder durch eine vorhergehende Veränderung, z. B. das Auffallen der Sonnenstrahlen auf einen Brennspiegel, bedingt; dieses etwa durch das Wegziehn einer Wolke von der Richtung der Sonne; dieses durch Wind; dieser durch ungleiche Dichtigkeit der Luft; diese durch andre Zustände, und so in infinitum. Daß, wenn ein Zustand, um Bedingung zum Eintritt eines neuen zu sein, alle Bestimmungen bis auf eine enthält, man diese eine, wenn

sie jetzt noch, also zuletzt, hinzutritt, die Ursach κατ' ἐξοχὴν nennen will, ist zwar insofern richtig, als man sich dabei an die letzte, hier allerdings entscheidende Veränderung hält: davon abgesehen aber hat, für die Feststellung der ursächlichen Verbindung der Dinge im allgemeinen, eine Bestimmung des kausalen Zustandes, dadurch daß sie die letzte ist, die hinzutritt, vor den übrigen nichts voraus. So ist, im angeführten Beispiel das Wegziehn der Wolke zwar insofern die Ursach der Entzündung zu nennen, als es später eintritt, als das Richten des Brennspiegels auf das Objekt: dieses hätte jedoch später geschehen können, als das Wegziehn der Wolke, und das Zulassen des Oxygens wieder später als dieses: solche zufällige Zeitbestimmungen haben denn in jener Hinsicht zu entscheiden, welches die Ursache sei. Bei genauerer Betrachtung hingegen finden wir, daß der ganze Zustand die Ursache des folgenden ist, wobei es im wesentlichen einerlei ist, in welcher Zeitfolge seine Bestimmungen zusammengekommen seien. Demnach mag man, in Hinsicht auf einen gegebenen einzelnen Fall, die zuletzt eingetretene Bestimmung eines Zustandes, weil sie die Zahl der hier erforderlichen Bedingungen voll macht, also ihr Eintritt die hier entscheidende Veränderung wird, die Ursache κατ' ἐξοχὴν nennen: jedoch für die allgemeine Betrachtung darf nur der ganze, den Eintritt des folgenden herbeiführende Zustand als Ursache gelten. Die verschiedenen einzelnen Bestimmungen aber, welche erst zusammengenommen die Ursache kompletieren und ausmachen, kann man die ursächlichen Momente, oder auch die Bedingungen nennen, und demnach die Ursache in solche zerlegen. Ganz falsch hingegen ist es, wenn man nicht den Zustand, sondern die Objekte Ursache nennt, z. B. im angeführten Fall würden einige den Brennspiegel Ursach der Entzündung nennen, andre die Wolke, andre die Sonne, andre das Oxygen und so regellos nach Belieben. Es hat aber gar keinen Sinn zu sagen, ein Objekt sei Ursach eines andern; zunächst, weil die Objekte nicht bloß die Form und Qualität, sondern auch die Materie enthalten, diese aber weder entsteht, noch vergeht; und sodann, weil das Gesetz der Kausalität sich ausschließlich auf Veränderungen, d. h. auf den Ein- und Austritt der Zustände in der Zeit bezieht, als woselbst es dasjenige Verhältnis reguliert, in Beziehung auf welches der frühere Ursach, der spätere

Wirkung heißt und ihre notwendige Verbindung das Erfolgen.

Den nachdenkenden Leser verweise ich hier auf die Erläuterungen, welche ich in der „Welt als Wille und Vorst." Bd. 2, Kap. 4, besonders S. 42 und f. der 2. Aufl. (3. Aufl. S. 46 f.) geliefert habe. Denn es ist von der höchsten Wichtigkeit, daß man von der wahren und eigentlichen Bedeutung des Kausalitätsgesetzes, wie auch vom Bereich seiner Geltung, vollkommen deutliche und feste Begriffe habe, also vor allen Dingen klar erkenne, daß dasselbe allein und ausschließlich auf Veränderungen materieller Zustände sich bezieht und schlechterdings auf nichts anderes; folglich nicht herbeigezogen werden darf, wo nicht davon die Rede ist. Es ist nämlich der Regulator der in der Zeit eintretenden Veränderungen der Gegenstände der äußern Erfahrung: diese aber sind sämtlich materiell. Jede Veränderung kann nur eintreten dadurch, daß eine andere, nach einer Regel bestimmte, ihr vorhergegangen ist, durch welche sie aber dann als notwendig herbeigeführt eintritt: diese Notwendigkeit ist der Kausalnexus.

So einfach demnach das Gesetz der Kausalität ist; so finden wir in den philosophischen Lehrbüchern, von den ältesten Zeiten an bis auf die neuesten, in der Regel, es ganz anders ausgedrückt, nämlich abstrakter, mithin weiter und unbestimmter gefaßt. Da heißt es denn etwan, Ursache sei, wodurch ein anderes zum Dasein gelangt, oder was ein anderes hervorbringt, es wirklich macht u. dgl. m.; wie denn schon Wolff sagt: causa est principium, a quo existentia, sive actualitas, entis alterius dependet; während doch, bei der Kausalität, es sich offenbar nur um Formveränderungen der unentstandenen und unzerstörbaren Materie handelt und ein eigentliches Entstehn, ein Ins-Daseintreten des vorher gar nicht Gewesenen, eine Unmöglichkeit ist. An jenen hergebrachten zu weiten, schiefen, falschen Fassungen des Kausalitätsverhältnisses mag nun zwar größtenteils Unklarheit des Denkens schuld sein: aber zuverlässig steckt mitunter auch Absicht dahinter, nämlich theologische, schon von ferne mit dem kosmologischen Beweise liebäugelnde, welche bereit ist, diesem zu gefallen, selbst transcendentale Wahrheiten a priori (diese Muttermilch des menschlichen Verstandes) zu verfälschen. Am deutlichsten hat man dies vor Augen im Buche des Thomas Brown, On the relation of cause and effect,

welches, 460 Seiten zählend, schon 1835 seine vierte Auflage, und seitdem wohl mehrere, erlebt hat und, abgesehn von seiner ermüdenden, kathedermäßigen Weitschweifigkeit, seinen Gegenstand nicht übel behandelt. Dieser Engländer nun hat ganz richtig erkannt, daß es allemal Veränderungen sind, welche das Gesetz der Kausalität betrifft, daß also jede Wirkung eine Veränderung sei: aber daß die Ursache ebenfalls eine Veränderung sei, woraus folgt, daß die ganze Sache bloß der ununterbrochene Nexus der in der Zeit sich succedierenden Veränderungen sei, — damit will er nicht heraus, obwohl es ihm unmöglich entgangen sein kann; sondern er nennt jedesmal, höchst ungeschickt, die Ursache ein der Veränderung vorhergehendes Objekt, oder auch Substanz, und mit diesem ganz falschen Ausdruck, der ihm seine Auseinandersetzungen überall verdirbt, dreht und quält er sich, sein ganzes, langes Buch hindurch, erbärmlich herum, gegen sein besseres Wissen und Gewissen; einzig und allein, damit seine Darstellung dem etwan anderweitig und von andern dereinst aufzustellenden kosmologischen Beweise nur ja nicht im Wege stehe. — Wie muß es doch mit einer Wahrheit bestellt sein, der man durch solche Schliche schon von ferne den Weg zu bahnen hat.

Aber was haben denn unsere guten, redlichen, Geist und Wahrheit höher als alles schätzenden deutschen Philosophieprofessoren ihrerseits für den so teuern kosmologischen Beweis gethan, nachdem nämlich Kant, in der Vernunftkritik, ihm die tödliche Wunde beigebracht hatte? Da war freilich guter Rat teuer: denn (sie wissen es, die Würdigen, wenn sie es auch nicht sagen) causa prima ist, ebenso gut wie causa sui, eine contradictio in adjecto; obschon der erstere Ausdruck viel häufiger gebraucht wird, als der letztere, und auch mit ganz ernsthafter, sogar feierlicher Miene ausgesprochen zu werden pflegt, ja manche, insonderheit englische Reverends, recht erbaulich die Augen verdrehen, wenn sie mit Emphase und Rührung, the first cause, — diese contradictio in adjecto, — aussprechen. Sie wissen es: eine erste Ursache ist gerade und genau so undenkbar, wie die Stelle, wo der Raum ein Ende hat, oder der Augenblick, da die Zeit einen Anfang nahm. Denn jede Ursach ist eine Veränderung, bei der man nach der ihr vorhergegangenen Veränderung, durch die sie herbeigeführt worden, notwendig fragen muß, und so in infinitum, in infinitum!

Nicht einmal ein erster Zustand der Materie ist denkbar, aus dem, da er nicht noch immer ist, alle folgenden hervorgegangen wären. Denn, wäre er an sich ihre Ursache gewesen; so hätten auch sie schon von jeher sein müssen, also der jetzige nicht erst jetzt. Fing er aber erst zu einer gewissen Zeit an, kausal zu werden; so muß ihn, zu der Zeit, etwas verändert haben, damit er aufhörte zu ruhen: dann aber ist etwas hinzugetreten, eine Veränderung vorgegangen, nach deren Ursache, d. h. einer ihr vorhergegangenen Veränderung, wir sogleich fragen müssen, und wir sind wieder auf der Leiter der Ursachen und werden höher und höher hinaufgepeitscht von dem unerbittlichen Gesetze der Kausalität, — in infinitum, in infinitum. (Die Herren werden sich doch nicht etwan entblöden, mir von einem Entstehn der Materie selbst aus nichts zu reden? weiter unten stehn Korollarien, ihnen aufzuwarten.) Das Gesetz der Kausalität ist also nicht so gefällig, sich brauchen zu lassen, wie ein Fiaker, den man, angekommen, wo man hingewollt, nach Hause schickt. Vielleicht gleicht es dem, von Goethes Zauberlehrlinge belebten Besen, der, einmal in Aktivität gesetzt, gar nicht wieder aufhört zu laufen und zu schöpfen; so daß nur der alte Hexenmeister selbst ihn zur Ruhe zu bringen vermag. Aber die Herren sind samt und sonders keine Hexenmeister. Was haben sie also gethan, die edelen und aufrichtigen Freunde der Wahrheit, sie, die allezeit nur auf das Verdienst in ihrem Fache warten, um, sobald es sich zeigt, es der Welt zu verkünden, und die, wenn einer kommt, der wirklich ist, was sie denn doch nur vorstellen, weit entfernt durch tückisches Schweigen und feiges Sekretieren seine Werke ersticken zu wollen, vielmehr alsbald die Herolde seines Verdienstes sein werden, — gewiß, so gewiß ja bekanntlich der Unverstand den Verstand über alles liebt. Was also haben sie gethan für ihren alten Freund, den hartbedrängten, ja, schon auf dem Rücken liegenden kosmologischen Beweis? — O, sie haben einen feinen Pfiff erdacht: „Freund," haben sie zu ihm gesagt, „es steht schlecht mit dir, recht schlecht, seit deiner fatalen Rencontre mit dem alten Königsberger Starrkopf; so schlecht, — wie mit deinen Brüdern, dem ontologischen und dem physikotheologischen. Aber getrost, wir verlassen dich darum nicht (du weißt, wir sind dafür bezahlt): jedoch, — es ist nicht anders, — du mußt Namen und Kleidung wechseln: denn nennen wir dich bei deinem

Namen, so läuft uns alles davon. Inkognito aber fassen wir dich untern Arm und bringen dich wieder unter Leute; nur, wie gesagt, inkognito: es geht! Zunächst also: dein Gegenstand führt von jetzt an den Namen „das Absolutum": das klingt fremd, anständig und vornehm, — und wie viel man mit Vornehmthun bei den Deutschen ausrichten kann, wissen wir am besten: was gemeint sei, versteht doch jeder und dünkt sich noch weise dabei. Du selbst aber trittst verkleidet, in Gestalt eines Enthymems auf. Alle deine Prosyllogismen und Prämissen nämlich, mit denen du uns den langen Klimax hinaufzuschleppen pflegtest, laß nur hübsch zu Hause: man weiß ja doch, daß es nichts damit ist. Aber als ein Mann von wenig Worten, stolz, dreist und vornehm auftretend, bist du mit einem Sprunge am Ziele: „das Absolutum", schreist du (und wir mit), „das muß denn doch zum Teufel sein; sonst wäre ja gar nichts!" (Hierbei schlägst du auf den Tisch.) Woher aber das sei? „Dumme Frage! habe ich nicht gesagt, es wäre das Absolutum?" — Es geht, bei unsrer Treu, es geht! Die Deutschen sind gewohnt, Worte statt der Begriffe hinzunehmen: dazu werden sie, von Jugend auf, durch uns dressiert, — sieh nur die Hegelei, was ist sie anderes, als leerer, hohler, dazu ekelhafter Wortkram? Und doch, wie glänzend war die Carriere dieser philosophischen Ministerkreatur! Dazu bedurfte es nichts weiter, als einiger feilen Gesellen, den Ruhm des Schlechten zu intonieren, und ihre Stimme fand an der leeren Höhlung von tausend Dummköpfen ein noch jetzt nachhallendes und sich fortpflanzendes Echo: siehe, so war bald aus einem gemeinen Kopf, ja einem gemeinen Charlatan, ein großer Philosoph gemacht. Also Mut gefaßt! Ueberdies, Freund und Gönner, sekundieren wir dich noch anderweitig; können wir doch ohne dich nicht leben! — Hat der alte Königsberger Krittler die Vernunft kritisiert und ihr die Flügel beschnitten; — gut! so erfinden wir eine neue Vernunft, von der bis dahin noch kein Mensch etwas gehört hatte, eine Vernunft, welche nicht denkt, sondern unmittelbar anschaut, Ideen (ein vornehmes Wort, zum Mystifizieren geschaffen) anschaut, leibhaftig; oder auch sie vernimmt, unmittelbar vernimmt, was du und die andern erst beweisen wollten; oder, — bei denen nämlich, welche nur wenig zugestehn, aber auch mit wenig vorlieb nehmen, — es ahndet. Früh eingeimpfte Volksbegriffe

geben wir so für unmittelbare Eingebungen dieser unsrer neuen Vernunft, d. h. eigentlich für Eingebungen von oben, aus. Die alte, auskritisierte Vernunft aber, die degradieren wir, nennen sie Verstand, und schicken sie promenieren. Und den wahren, eigentlichen Verstand? — was, in aller Welt, geht uns der wahre, eigentliche Verstand an? — Du lächelst ungläubig: aber wir kennen unser Publikum und die harum horum, die wir da auf den Bänken vor uns haben. Hat doch schon Baco von Verulam gesagt: „auf Universitäten lernen die jungen Leute glauben". Da können sie von uns etwas Rechtschaffenes lernen! wir haben einen guten Vorrat von Glaubensartikeln. — Will dich Verzagtheit anwandeln, so denke nur immer daran, daß wir in Deutschland sind, wo man gekonnt hat, was nirgend anderswo möglich gewesen wäre, nämlich einen geistlosen, unwissenden, Unsinn schmierenden, die Köpfe, durch beispiellos hohlen Wortkram, von Grund aus und auf immer desorganisierenden Philosophaster, ich meine unsern teuern Hegel, als einen großen Geist und tiefen Denker ausschreien: und nicht nur ungestraft und unverhöhnt hat man das gekonnt; sondern wahrhaftig, sie glauben es, glauben es seit 30 Jahren, bis auf den heutigen Tag! — Haben wir also, trotz Kant und Kritik, mit deiner Beihilfe, nur erst das Absolutum; so sind wir geborgen. — Dann philosophieren wir von oben herab, lassen aus demselben, mittelst der verschiedenartigsten und nur durch ihre marternde Langweiligkeit einander ähnlichen Deduktionen, die Welt hervorgehn, nennen diese auch wohl das Endliche, jene das Unendliche, — was wieder eine angenehme Variation im Wortkram gibt, — und reden überhaupt immer nur von Gott, explizieren, wie, warum, wozu, weshalb, durch welchen willkürlichen oder unwillkürlichen Prozeß, er die Welt gemacht, oder geboren habe; ob er draußen, ob er drinne sei u. s. f.; als wäre die Philosophie Theologie und suchte nicht Aufklärung über die Welt, sondern über Gott."

Der kosmologische Beweis also, dem jene Apostrophe galt, und mit dem wir es hier vorhaben, besteht eigentlich in der Behauptung, daß der Satz vom Grunde des Werdens, oder das Gesetz der Kausalität, notwendig auf einen Gedanken führe, von dem es selbst aufgehoben und für null und nichtig erklärt wird. Denn zur causa prima (Absolutum) gelangt man nur durch Aufsteigen von der Folge zum

Grunde, eine beliebig lange Reihe hindurch: bei ihr stehn bleiben aber kann man nicht, ohne den Satz vom Grunde zu annullieren.

Nachdem ich nun hier die Nichtigkeit des kosmologischen, wie, im zweiten Kapitel, die des ontologischen Beweises kurz und klar dargelegt habe, wird der teilnehmende Leser vielleicht wünschen, auch über den physikotheologischen, der viel mehr Scheinbarkeit hat, das Nötige beigebracht zu sehn. Allein der ist durchaus nicht dieses Orts; da sein Stoff einem ganz andern Teil der Philosophie angehört. Ich verweise also hinsichtlich seiner zunächst auf Kant, sowohl in der Krit. der rein. Vernunft, als, ex professo, in der Krit. der Urteilskraft, und, zur Ergänzung seines rein negativen Verfahrens, auf mein positives, im „Willen in der Natur", dieser an Umfang geringen, an Inhalt reichen und gewichtigen Schrift. Der nicht teilnehmende Leser hingegen mag diese und alle meine Schriften intakt auf seine Enkel übergehen lassen. Mich kümmert's wenig: denn ich bin nicht für ein Geschlecht da, sondern für viele.

Da, wie im nächsten Paragraphen nachgewiesen wird, das Gesetz der Kausalität uns a priori bewußt und daher ein transcendentales, für alle irgend mögliche Erfahrung gültiges, mithin ausnahmsloses ist; da ferner dasselbe feststellt, daß auf einen bestimmt gegebenen, relativ ersten Zustand ein zweiter, ebenfalls bestimmter, nach einer Regel, d. h. jederzeit, folgen muß; so ist das Verhältnis der Ursach zur Wirkung ein notwendiges: daher berechtigt das Gesetz der Kausalität zu hypothetischen Urteilen und bewährt sich hiedurch als eine Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde, auf welchen alle hypothetischen Urteile sich stützen müssen, und auf welchem, wie weiterhin gezeigt werden soll, alle Notwendigkeit beruht.

Ich nenne diese Gestaltung unsres Satzes den Satz vom zureichenden Grunde des Werdens, deswegen, weil seine Anwendung überall eine Veränderung, den Eintritt eines neuen Zustandes, also ein Werden, voraussetzt. Zu seinem wesentlichen Charakter gehört ferner, daß die Ursache allemal der Wirkung, der Zeit nach, vorhergehe (vergl. § 47), und nur daran wird ursprünglich erkannt, welcher von zwei durch den Kausalnexus verbundenen Zuständen Ursach und welcher Wirkung sei. Umgekehrt gibt es Fälle, wo uns, aus früherer Erfahrung, der Kausalnexus bekannt ist, die

Succession der Zustände aber so schnell erfolgt, daß sie sich unsrer Wahrnehmung entzieht: dann schließen wir, mit völliger Sicherheit, von der Kausalität auf die Succession, z. B. daß die Entzündung des Pulvers der Explosion vorhergeht. Ich verweise hierüber auf die „Welt als Wille und Vorst.", Bd. 2, Kap. 4, S. 41 der 2. Aufl. (3. Aufl. S. 45).

Aus dieser wesentlichen Verknüpfung der Kausalität mit der Succession folgt wieder, daß der Begriff der Wechselwirkung, strenge genommen, nichtig ist. Er setzt nämlich voraus, daß die Wirkung wieder die Ursach ihrer Ursach sei, also daß das Nachfolgende zugleich das Vorhergehende gewesen. Ich habe die Unstatthaftigkeit dieses so beliebten Begriffes ausführlich dargethan in meiner, der „Welt als Wille und Vorstellung", angehängten „Kritik der Kantischen Philosophie", S. 517—521 der 2. Aufl. (3. Aufl. S. 544—549), wohin ich demnach verweise. Man wird bemerken, daß Schriftsteller sich jenes Begriffes, in der Regel, da bedienen, wo ihre Einsicht anfängt unklar zu werden; daher eben sein Gebrauch so häufig ist. Ja, wo einem Schreiber die Begriffe ganz ausgehn, ist kein Wort bereitwilliger, sich einzustellen, wie „Wechselwirkung"; daher der Leser es sogar als eine Art Alarmkanone betrachten kann, welche anzeigt, daß man ins Bodenlose geraten sei. Auch verdient angemerkt zu werden, daß das Wort Wechselwirkung sich allein im Deutschen findet und keine andere Sprache ein gebräuchliches Aequivalent desselben besitzt.

Aus dem Gesetze der Kausalität ergeben sich zwei wichtige Korollarien, welche eben dadurch ihre Beglaubigung als Erkenntnisse a priori, mithin als über allen Zweifel erhaben und keiner Ausnahme fähig, erhalten: nämlich das Gesetz der Trägheit und das der Beharrlichkeit der Substanz. Das erstere besagt, daß jeder Zustand, mithin sowohl die Ruhe eines Körpers, als auch seine Bewegung jeder Art, unverändert, unvermindert, unvermehrt, fortdauern und selbst die endlose Zeit hindurch anhalten müsse, wenn nicht eine Ursache hinzutritt, welche sie verändert oder aufhebt. — Das andere aber, welches die Sempiternität der Materie ausspricht, folgt daraus, daß das Gesetz der Kausalität sich nur auf die Zustände der Körper, also auf ihre Ruhe, Bewegung, Form und Qualität bezieht, indem es dem zeitlichen Entstehn und Vergehn derselben vorsteht; keineswegs aber auf das Dasein des Trägers dieser Zu-

stände, als welchem man, eben um seine Exemtion von allem Entstehn und Vergehn auszudrücken, den Namen Substanz erteilt hat. Die Substanz beharrt: d. h. sie kann nicht entstehn, noch vergehn, mithin das in der Welt vorhandene Quantum derselben nie vermehrt, noch vermindert werden. Daß wir dieses a priori wissen, bezeugt das Bewußtsein der unerschütterlichen Gewißheit, mit welcher jeder, der einen gegebenen Körper, sei es durch Taschenspielerstreiche, oder durch Zerteilung, oder Verbrennung, oder Verflüchtigung, oder sonst welchen Prozeß, hat verschwinden sehn, dennoch fest voraussetzt, daß, was auch aus der Form des Körpers geworden sein möge, die Substanz, d. i. die Materie desselben, unvermindert vorhanden und irgendwo anzutreffen sein müsse; imgleichen, daß, wo ein vorher nicht dagewesener Körper sich vorfindet, er hingebracht, oder aus unsichtbaren Teilchen etwan durch Präzipitation, konkresziert sein müsse, nimmermehr aber, seiner Substanz (Materie) nach, entstanden sein könne, als welches eine völlige Unmöglichkeit impliziert und schlechthin undenkbar ist. Die Gewißheit, mit der wir das zum voraus (a priori) feststellen, entspringt daraus, daß es unserm Verstande an einer Form, das Entstehn oder Vergehn der Materie zu denken, durchaus fehlt; indem das Gesetz der Kausalität, welche die alleinige Form ist, unter der wir überhaupt Veränderungen denken können, doch immer nur auf die Zustände der Körper geht, keineswegs auf das Dasein des Trägers aller Zustände, die Materie. Darum stelle ich den Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz als ein Korollarium des Kausalitätsgesetzes auf. Auch können wir die Ueberzeugung von der Beharrlichkeit der Substanz gar nicht a posteriori erlangt haben; teils weil, in den meisten Fällen, der Thatbestand empirisch zu konstatieren unmöglich ist, teils weil jede empirische, bloß durch Induktion gewonnene Erkenntnis nur approximative, folglich prekäre, nie unbedingte Gewißheit hat: daher eben auch ist die Sicherheit unserer Ueberzeugung von jenem Grundsatz ganz anderer Art und Natur, als die von der Richtigkeit irgend eines empirisch herausgefundenen Naturgesetzes, indem sie eine ganz andere, völlig unerschütterliche, nie wankende Festigkeit hat. Das kommt eben daher, daß jener Grundsatz eine transcendentale Erkenntnis ausdrückt, d. h. eine solche, welche das in aller Erfahrung irgend Mögliche vor aller Erfahrung bestimmt und feststellt,

eben dadurch aber die Erfahrungswelt überhaupt zu einem bloßen Gehirnphänomen herabsetzt. Sogar das allgemeinste und ausnahmsloseste aller anderartigen Naturgesetze, das der Gravitation, ist schon empirischen Ursprungs, daher ohne Garantie für seine Allgemeinheit; weshalb auch es bisweilen noch angefochten wird, imgleichen mitunter Zweifel entstehn, ob es auch über unser Sonnensystem hinaus gelte, ja, die Astronomen nicht ermangeln, die gelegentlich gefundenen Anzeichen und Bestätigungen hievon hervorzuheben, hiedurch an den Tag legend, daß sie es als bloß empirisch betrachten. Man kann allerdings die Frage aufwerfen, ob auch zwischen Körpern, welche durch eine absolute Leere getrennt wären, Gravitation stattfände; oder ob dieselbe innerhalb eines Sonnensystems, etwan durch einen Aether, vermittelt würde und daher zwischen Fixsternen nicht wirken könnte; welches dann nur empirisch zu entscheiden ist. Dies beweist, daß wir es hier mit keiner Erkenntnis a priori zu thun haben. Wenn wir hingegen, der Wahrscheinlichkeit zufolge, annehmen, daß jedes Sonnensystem sich durch allmähliche Kondensation eines Urweltnebels und darauf gemäß der Kant-Laplaceschen Hypothese gebildet habe; so können wir doch keinen Augenblick denken, daß jener Urstoff aus nichts entstanden wäre, sondern sind genötigt, seine Partikeln als vorher irgendwo vorhanden gewesen und nur zusammengekommen vorauszusetzen; eben weil der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz ein transcendentaler ist. Daß übrigens Substanz ein bloßes Synonym von Materie sei, weil der Begriff derselben nur an der Materie sich realisieren läßt und daher aus ihr seinen Ursprung hat, habe ich ausführlich dargethan und wie jener Begriff bloß zum Behuf einer Erschleichung gebildet worden speziell nachgewiesen in meiner Kritik der Kantischen Philosophie, S. 550 f. der 2. Aufl. (3. Aufl. S. 580 f.). Diese a priori gewisse Sempiternität der Materie (genannt Beharrlichkeit der Substanz) ist, gleich vielen andern, ebenso sichern Wahrheiten, für die Philosophieprofessoren eine verbotene Frucht; daher sie mit einem scheuen Seitenblick daran vorüberschleichen.

Von der endlosen Kette der Ursachen und Wirkungen, welche alle Veränderungen leitet, aber nimmer sich über diese hinaus erstreckt, bleiben, eben dieserhalb, zwei Wesen unberührt: einerseits nämlich, wie soeben gezeigt, die Materie, und andrerseits die ursprünglichen Naturkräfte;

jene, weil sie der Träger aller Veränderungen, oder dasjenige ist, woran solche vorgehn; diese, weil sie das sind, vermöge dessen die Veränderungen, oder Wirkungen, überhaupt möglich sind, das, was den Ursachen die Kausalität, d. i. die Fähigkeit zu wirken, allererst erteilt, von welchem sie also diese bloß zur Lehn haben. Ursache und Wirkung sind die zu notwendiger Succession in der Zeit verknüpften Veränderungen: die Naturkräfte hingegen, vermöge welcher alle Ursachen wirken, sind von allem Wechsel ausgenommen, daher in diesem Sinne außer aller Zeit, eben deshalb aber stets und überall vorhanden, allgegenwärtig und unerschöpflich, immer bereit sich zu äußern, sobald nur, am Leitfaden der Kausalität, die Gelegenheit dazu eintritt. Die Ursache ist allemal, wie auch ihre Wirkung, ein Einzelnes, eine einzelne Veränderung: die Naturkraft hingegen ist ein Allgemeines, Unveränderliches, zu aller Zeit und überall Vorhandenes. Z. B. daß der Bernstein jetzt die Flocke anzieht, ist die Wirkung: ihre Ursache ist die vorhergegangene Reibung und jetzige Annäherung des Bernsteins; und die in diesem Prozeß thätige, ihm vorstehende Naturkraft ist die Elektrizität. Die Erläuterung der Sache durch ein ausführliches Beispiel findet man in der „Welt als Wille und Vorstellung" Bd. 1, § 26, S. 153 f. der 2. Aufl. (3. Aufl. S. 160 f.), woselbst ich an einer langen Kette von Ursachen und Wirkungen gezeigt habe, wie darin die verschiedenartigsten Naturkräfte successive hervortreten und ins Spiel kommen; wodurch denn der Unterschied zwischen Ursach und Naturkraft, dem flüchtigen Phänomen und der ewigen Thätigkeitsform, überaus faßlich wird: und da überhaupt daselbst jener ganze lange § 26 dieser Untersuchung gewidmet ist, war es hier hinreichend, die Sache kurz anzugeben. Die Norm, welche eine Naturkraft, hinsichtlich ihrer Erscheinung an der Kette der Ursachen und Wirkungen, befolgt, also das Band, welches sie mit dieser verknüpft, ist das Naturgesetz. Die Verwechselung der Naturkraft mit der Ursach ist aber so häufig, wie für die Klarheit des Denkens verderblich. Es scheint sogar, daß vor mir diese Begriffe nie rein gesondert worden sind, so höchst nötig es doch ist. Nicht nur werden die Naturkräfte selbst zu Ursachen gemacht, indem man sagt: Die Elektrizität, die Schwere u. s. f. ist Ursach; sondern sogar zu Wirkungen machen sie manche, indem sie nach einer Ursache der Elektrizität, der Schwere

u. s. w. fragen; welches absurd ist. Etwas ganz anderes ist es jedoch, wenn man die Zahl der Naturkräfte dadurch vermindert, daß man eine derselben auf eine andere zurückführt, wie, in unsern Tagen, den Magnetismus auf die Elektrizität. Jede echte, also wirklich ursprüngliche Naturkraft aber, wozu auch jede chemische Grundeigenschaft gehört, ist wesentlich qualitas occulta, d. h. keiner physischen Erklärung weiter fähig, sondern nur noch einer metaphysischen, d. h. über die Erscheinung hinausgehenden. Jene Verwechselung, oder vielmehr Identifikation, der Naturkraft mit der Ursache hat nun aber keiner so weit getrieben, wie Maine de Biran, in seinen Nouvelles considérations des rapports du physique au moral; weil dieselbe seiner Philosophie wesentlich ist. Merkwürdig ist dabei, daß wenn er von Ursachen redet, er fast nie cause allein setzt, sondern jedesmal sagt cause ou force; gerade so wie wir oben § 8 den Spinoza achtmal auf einer Seite ratio sive causa setzen sahen. Beide nämlich sind sich bewußt, zwei disparate Begriffe zu identifizieren, um, nach Umständen, bald den einen, bald den andern geltend machen zu können: zu diesem Zwecke nun sind sie genötigt, die Identifikation dem Leser stets gegenwärtig zu erhalten. —

Die Kausalität also, dieser Lenker aller und jeder Veränderung, tritt nun in der Natur unter drei verschiedenen Formen auf: als Ursach im engsten Sinn, als Reiz, und als Motiv. Eben auf dieser Verschiedenheit beruht der wahre und wesentliche Unterschied zwischen unorganischem Körper, Pflanze und Tier; nicht auf den äußern anatomischen, oder gar chemischen Merkmalen.

Die Ursache im engsten Sinne ist die, nach welcher ausschließlich die Veränderungen im unorganischen Reiche erfolgen, also diejenigen Wirkungen, welche das Thema der Mechanik, der Physik und der Chemie sind. Von ihr allein gilt das dritte Newtonische Grundgesetz „Wirkung und Gegenwirkung sind einander gleich": es besagt, daß der vorhergehende Zustand (die Ursach) eine Veränderung erfährt, die an Größe der gleichkommt, die er hervorgerufen hat (der Wirkung). Ferner ist nur bei dieser Form der Kausalität der Grad der Wirkung dem Grade der Ursache stets genau angemessen, so daß aus dieser jene sich berechnen läßt, und umgekehrt.

Die zweite Form der Kausalität ist der Reiz: sie be-

herrscht das organische Leben als solches, also das der Pflanzen, und den vegetativen, daher bewußtlosen Teil des tierischen Lebens, der ja eben ein Pflanzenleben ist. Sie charakterisiert sich durch Abwesenheit der Merkmale der ersten Form. Also sind hier Wirkung und Gegenwirkung einander nicht gleich, und keineswegs folgt die Intensität der Wirkung, durch alle Grade, der Intensität der Ursache: vielmehr kann, durch Verstärkung der Ursache, die Wirkung sogar in ihr Gegenteil umschlagen.

Die dritte Form der Kausalität ist das Motiv: unter dieser leitet sie das eigentlich animalische Leben, also das Thun, d. h. die äußern, mit Bewußtsein geschehenden Aktionen, aller tierischen Wesen. Das Medium der Motive ist die Erkenntnis: die Empfänglichkeit für sie erfordert folglich einen Intellekt. Daher ist das wahre Charakteristikon des Tiers das Erkennen, das Vorstellen. Das Tier bewegt sich, als Tier, allemal nach einem Ziel und Zweck: diesen muß es demnach erkannt haben: d. h. derselbe muß ihm als ein von ihm selbst Verschiedenes, dessen es sich dennoch bewußt wird, sich darstellen. Demzufolge ist das Tier zu definieren „was erkennt“: keine andere Definition trifft das Wesentliche; ja, vielleicht ist auch keine andere stichhaltend. Mit der Erkenntnis fehlt notwendig auch die Bewegung auf Motive: dann bleibt also nur die auf Reize, das Pflanzenleben: daher sind Irritabilität und Sensibilität unzertrennlich. Die Wirkungsart eines Motivs aber ist von der eines Reizes augenfällig verschieden: die Einwirkung desselben nämlich kann sehr kurz, ja sie braucht nur momentan zu sein: denn ihre Wirksamkeit hat nicht, wie die des Reizes, irgend ein Verhältnis zu ihrer Dauer, zur Nähe des Gegenstandes und dergleichen mehr; sondern das Motiv braucht nur wahrgenommen zu sein, um zu wirken; während der Reiz stets des Kontakts, oft gar der Intussusception, allemal aber einer gewissen Dauer, bedarf.

Diese kurze Angabe der drei Formen der Kausalität ist hier hinreichend. Die ausführliche Darstellung derselben findet man in meiner Preisschrift über die Freiheit (S. 30 bis 34 der „beiden Grundprobleme der Ethik“ 2. Aufl. III, S. 29 f.). Nur eins ist hier zu urgieren. Der Unterschied zwischen Ursache, Reiz und Motiv ist offenbar bloß die Folge des Grades der Empfänglichkeit der Wesen: je größer diese, desto leichterer Art kann die Einwirkung

sein: der Stein muß gestoßen werden: der Mensch gehorcht einem Blick. Beide aber werden durch eine zureichende Ursache, also mit gleicher Notwendigkeit, bewegt. Denn die Motivation ist bloß die durch das Erkennen hindurchgehende Kausalität: der Intellekt ist das Medium der Motive, weil er die höchste Steigerung der Empfänglichkeit ist. Allein hiedurch verliert das Gesetz der Kausalität schlechterdings nichts an seiner Sicherheit und Strenge. Das Motiv ist eine Ursache und wirkt mit der Notwendigkeit, die alle Ursachen herbeiführen. Beim Tier, dessen Intellekt ein einfacher, daher nur die Erkenntnis der Gegenwart liefernder ist, fällt jene Notwendigkeit leicht in die Augen. Der Intellekt des Menschen ist doppelt: er hat, zur anschaulichen, auch noch die abstrakte Erkenntnis, welche nicht an die Gegenwart gebunden ist: d. h. er hat Vernunft. Daher hat er eine Wahlentscheidung, mit deutlichem Bewußtsein: nämlich er kann die einander ausschließenden Motive als solche gegeneinander abwägen, d. h. sie ihre Macht auf seinen Willen versuchen lassen; wonach sodann das stärkere ihn bestimmt und sein Thun mit eben der Notwendigkeit erfolgt, wie das Rollen der gestoßenen Kugel. Freiheit des Willens bedeutet (nicht Philosophieprofessorenwortkram, sondern) „daß einem gegebenen Menschen, in einer gegebenen Lage, zwei verschiedene Handlungen möglich seien“. Daß aber dies zu behaupten vollkommen absurd sei, ist eine so sicher und klar bewiesene Wahrheit, wie irgend eine über das Gebiet der reinen Mathematik hinausgehende es sein kann. Am deutlichsten, methodischesten, gründlichsten und dazu mit besondrer Rücksicht auf die Thatsachen des Selbstbewußtseins, durch welche unwissende Leute obige Absurdität zu beglaubigen vermeinen, findet man die besagte Wahrheit dargelegt in meiner, von der Königlich Norwegischen Societät der Wissenschaften gekrönten Preisschrift über die Freiheit des Willens. In der Hauptsache haben jedoch schon Hobbes, Spinoza, Priestley, Voltaire, auch Kant*)

---

*) „Was man sich auch, in metaphysischer Absicht, für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen möge; so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen Handlungen, ebensowohl, als jede andre Naturbegebenheit, nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt.“ Ideen zu einer allgemeinen Geschichte. Der Anfang. —

„Alle Handlungen des Menschen, in der Erscheinung, sind aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden andern Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt: und wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten; so würde es keine einzige menschliche Handlung geben,

dasselbe gelehrt. Das hält nun freilich unsere würdigen Philosophieprofessoren nicht ab, ganz unbefangen und als wäre nichts vorgefallen, von der Freiheit des Willens als einer ausgemachten Sache zu reden. Wozu glauben denn die Herren, daß, von Gnaden der Natur, die genannten großen Männer dagewesen seien? — damit sie von der Philosophie leben können; — nicht wahr? — Nachdem nun aber ich, in meiner Preisschrift, die Sache klärer, als jemals geschehn, dargelegt hatte, und noch dazu unter der Sanktion einer Königlichen Societät, die auch meine Abhandlung in ihre Denkschriften aufgenommen hat; da war es, bei obiger Gesinnung, doch wohl die Pflicht der Herren, einer solchen verderblichen Irrlehre und abscheulichen Ketzerei entgegenzutreten und sie auf das gründlichste zu widerlegen; ja, es war dies um so mehr, als ich demselben Bande mit jener („Grundprobleme der Ethik"), in der Preisschrift über das Fundament der Moral, Kants praktische Vernunft, mit ihrem kategorischen Imperativ, den die Herren unter dem Namen „Sittengesetz" noch immer zum Grundstein ihrer platten Moralsysteme gebrauchen, als eine völlig unbegründete und nichtige Annahme so unwiderleglich und deutlich nachgewiesen habe, daß kein Mensch, der nur ein Fünkchen Urteilskraft hat, wenn er es gelesen, an jene Fiktion noch länger glauben kann. — „Nun, das werden sie doch wohl gethan haben!" — Werden sich hüten, aufs Glatteis zu gehn! Schweigen, das Maul halten, das ist ihr ganzes Talent und ihr einziges Mittel gegen Geist, Verstand, Ernst und Wahrheit. In keinem der seit 1841 erschienenen Produkte ihrer unnützen Vielschreiberei ist meiner Ethik mit einem Worte erwähnt, obwohl sie unstreitig das Wichtigste ist, was seit 60 Jahren in der Moral geschehen: ja, so groß ist ihre Angst vor mir und meiner Wahrheit, daß in

---

die wir nicht mit Gewißheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als notwendig erkennen könnten. In Ansehung dieses empirischen Charakters gibt es also keine Freiheit, und nach diesem können wir doch allein den Menschen betrachten, wenn wir lediglich beobachten und, wie es in der Anthropologie geschieht, von seinen Handlungen die bewegenden Ursachen physiologisch erforschen wollen." Krit. der rein. Vern. S. 548 der 1., und S. 577 der 5. Aufl. —

„Man kann also einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf diese wirkenden äußern Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft, mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis ausrechnen könnte."

Krit. d. prakt. Vern. S. 230 der Rosenkranzischen, u. S. 177 der 4. Aufl.

keiner der von Universitäten oder Akademien ausgehenden Litteraturzeitungen das Buch auch nur angezeigt worden ist. Zitto, zitto, daß nur das Publikum nichts merke: Dies ist und bleibt ihre ganze Politik. Freilich mag diesem pfiffigen Benehmen der Selbsterhaltungstrieb zum Grunde liegen. Denn muß nicht eine rücksichtslos auf Wahrheit gerichtete Philosophie zwischen den unter tausend Rücksichten und von ihrer guten Gesinnung halber dazu berufenen Leuten verfaßten Systemchen die Rolle des eisernen Topfes zwischen den irdenen spielen? Ihre erbärmliche Angst vor meinen Schriften ist Angst vor der Wahrheit. Und allerdings steht z. B. schon eben diese Lehre von der vollkommenen Notwendigkeit aller Willensakte in schreiendem Widerspruch mit sämtlichen Annahmen der beliebten, nach dem Judentume zugeschnittenen Rockenphilosophie: aber, weit gefehlt, daß jene streng bewiesene Wahrheit davon angefochten würde, beweist vielmehr sie, als ein sicheres Datum und Richtepunkt, als ein wahres δος μοι που στω, die Nichtigkeit jener ganzen Rockenphilosophie und die Notwendigkeit einer von Grund aus andern, ungleich tiefer gefaßten Ansicht vom Wesen der Welt und des Menschen; — gleichviel, ob eine solche mit den Befugnissen der Philosophieprofessoren bestehen könne, oder nicht.

§ 21.

Apriorität des Kausalitätsbegriffes. — Intellektualität der empirischen Anschauung. — Der Verstand.

In der Professorenphilosophie der Philosophieprofessoren wird man noch immer finden, daß die Anschauung der Außenwelt Sache der Sinne sei; worauf dann ein langes und breites über jeden der fünf Sinne folgt. Hingegen die Intellektualität der Anschauung, nämlich daß sie in der Hauptsache das Werk des Verstandes sei, welcher, mittelst der ihm eigentümlichen Form der Kausalität und der dieser untergelegten der reinen Sinnlichkeit, also Zeit und Raum, aus dem rohen Stoff einiger Empfindungen in den Sinnesorganen diese objektive Außenwelt allererst schafft und hervorbringt, davon ist keine Rede. Und doch habe ich die Sache, in ihren Hauptzügen, bereits in der ersten Auflage gegenwärtiger Abhandlung, vom Jahre 1813, S. 53—55, aufgestellt und bald darauf, im Jahre 1816, in meiner Ab-

handlung über das Sehn und die Farben sie völlig ausgeführt, welcher Darstellung der Professor Rosas in Wien seinen Beifall dadurch bezeugt hat, daß er sich durch sie zum Plagiat verleiten ließ; worüber das Nähere zu ersehn im „Willen in der Natur" S. 19 (2. Aufl. S. 14). Hingegen haben die Philosophieprofessoren so wenig von dieser, wie von andern großen und wichtigen Wahrheiten, welche darzulegen, um sie dem menschlichen Geschlechte auf immer anzueignen, die Aufgabe und Arbeit meines ganzen Lebens gewesen ist, — irgend Notiz genommen: ihnen mundet das nicht; es paßt alles nicht in ihren Kram; es führt zu keiner Theologie; es ist ja auf gehörige Studentenabrichtung zu höchsten Staatszwecken gar nicht einmal angelegt; kurzum, sie wollen von mir nichts lernen, und sehn nicht, wie sehr viel sie von mir zu lernen hätten: alles das nämlich, was ihre Kinder, Enkel und Urenkel von mir lernen werden. Statt dessen setzt jeder von ihnen sich hin, um in einer lang ausgesponnenen Metaphysik das Publikum mit seinen Originalgedanken zu bereichern. Wenn Finger dazu berechtigen, so ist er berechtigt. Aber wahrlich, Machiavelli hat recht, wenn er, — wie schon vor ihm Hesiodus (εργα, 293) —, sagt: „es gibt dreierlei Köpfe: erstlich solche, welche aus eigenen Mitteln Einsicht und Verstand von den Sachen erlangen; dann solche, die das Rechte erkennen, wenn andre es ihnen darlegen; endlich solche, welche weder zum einen noch zum andern fähig sind". (il principe, c. 22.) —

Man muß von allen Göttern verlassen sein, um zu wähnen, daß die anschauliche Welt da draußen, wie sie den Raum in seinen drei Dimensionen füllt, im unerbittlich strengen Gange der Zeit sich fortbewegt, bei jedem Schritte durch das ausnahmslose Gesetz der Kausalität geregelt wird, in allen diesen Stücken aber nur die Gesetze befolgt, welche wir, vor aller Erfahrung davon, angeben können, — daß eine solche Welt da draußen ganz objektiv-real und ohne unser Zuthun vorhanden wäre, dann aber, durch die bloße Sinnesempfindung, in unsern Kopf hineingelangte, woselbst sie nun, wie da draußen, noch einmal dastände. Denn was für ein ärmliches Ding ist doch die bloße Sinnesempfindung! Selbst in den edelsten Sinnesorganen ist sie nichts mehr, als ein lokales, spezifisches, innerhalb seiner Art einiger Abwechselung fähiges, jedoch an sich selbst stets subjektives Gefühl, welches als solches gar nichts Objektives, also nichts einer

Anschauung Aehnliches enthalten kann. Denn die Empfindung jeder Art ist und bleibt ein Vorgang im Organismus selbst, als solcher aber auf das Gebiet unterhalb der Haut beschränkt, kann daher, an sich selbst, nie etwas enthalten, das jenseit dieser Haut, also außer uns läge. Sie kann angenehm oder unangenehm sein, — welches eine Beziehung auf unsern Willen besagt, — aber etwas Objektives liegt in keiner Empfindung. Die Empfindung in den Sinnesorganen ist eine durch den Zusammenfluß der Nervenenden erhöhte, wegen der Ausbreitung und der dünnen Bedeckung derselben leicht von außen erregbare und zudem irgend einem speziellen Einfluß, — Licht, Schall, Duft, — besonders offen stehende: aber sie bleibt bloße Empfindung, so gut wie jede andere im Innern unsres Leibes, mithin etwas wesentlich Subjektives, dessen Veränderungen unmittelbar bloß in der Form des *innern* Sinnes, also der Zeit allein, d. h. successiv zum Bewußtsein gelangen. Erst wenn der *Verstand*, — eine Funktion, nicht einzelner zarter Nervenenden, sondern des so künstlich und rätselhaft gebauten, drei, ausnahmsweise aber bis fünf Pfund wiegenden Gehirns, — in Thätigkeit gerät und seine einzige und alleinige Form, das *Gesetz der Kausalität*, in Anwendung bringt, geht eine mächtige Verwandlung vor, indem aus der subjektiven Empfindung die objektive Anschauung wird. Er nämlich faßt, vermöge seiner selbsteigenen Form, also a priori, d. i. *vor* aller Erfahrung (denn diese ist bis dahin noch nicht möglich), die gegebene Empfindung des Leibes als eine *Wirkung* auf (ein Wort, welches er allein versteht), die als solche notwendig eine *Ursache* haben muß. Zugleich nimmt er die ebenfalls im Intellekt, d. i. im Gehirn, prädisponiert liegende Form des *äußern* Sinnes zu Hilfe, den *Raum*, um jene Ursache *außerhalb* des Organismus zu verlegen: denn dadurch erst entsteht ihm das Außerhalb, dessen Möglichkeit eben der Raum ist; so daß die reine Anschauung a priori die Grundlage der empirischen abgeben muß. Bei diesem Prozeß nimmt nun der Verstand, wie ich bald näher zeigen werde, alle, selbst die minutiösesten Data der gegebenen Empfindung zu Hilfe, um, ihnen entsprechend, die *Ursache* derselben im Raume zu konstruieren. Diese (übrigens von Schelling, im 1. Band seiner philos. Schriften, v. 1809, S. 237, 38, desgleichen von Fries, in seiner Kritik d. Vernunft, Bd. 1, S. 52—56

und 290 der 1. Aufl. ausdrücklich geleugnete) Verstandesoperation ist jedoch keine diskursive, reflektive, in abstracto, mittelst Begriffen und Worten, vor sich gehende; sondern eine intuitive und ganz unmittelbare. Denn durch sie allein, mithin im Verstande und für den Verstand, stellt sich die objektive, reale, den Raum in drei Dimensionen füllende Körperwelt dar, die alsdann, in der Zeit, demselben Kausalitätsgesetze gemäß, sich ferner verändert und im Raume bewegt. — Demnach hat der Verstand die objektive Welt erst selbst zu schaffen: nicht aber kann sie, schon vorher fertig, durch die Sinne und die Oeffnungen ihrer Organe, bloß in den Kopf hineinspazieren. Die Sinne nämlich liefern nichts weiter, als den rohen Stoff, welchen allererst der Verstand, mittelst der angegebenen einfachen Formen, Raum, Zeit und Kausalität, in die objektive Auffassung einer gesetzmäßig geregelten Körperwelt umarbeitet. Demnach ist unsere alltägliche, empirische Anschauung eine intellektuale, und ihr gebührt dieses Prädikat, welches die philosophischen Windbeutel in Deutschland einer vorgeblichen Anschauung erträumter Welten, in welchen ihr beliebtes Absolutum seine Evolutionen vornähme, beigelegt haben. Ich aber will jetzt zunächst die große Kluft zwischen Empfindung und Anschauung näher nachweisen, indem ich darlege, wie roh der Stoff ist, aus dem das schöne Werk erwächst.

Der objektiven Anschauung dienen eigentlich nur zwei Sinne: das Getast und das Gesicht. Sie allein liefern die Data, auf deren Grundlage der Verstand, durch den angegebenen Prozeß, die objektive Welt entstehn läßt. Die andern drei Sinne bleiben in der Hauptsache subjektiv: denn ihre Empfindungen deuten zwar auf eine äußere Ursache, aber enthalten keine Data zur Bestimmung räumlicher Verhältnisse derselben. Nun ist aber der Raum die Form aller Anschauung, d. i. der Apprehension, in welcher allein Objekte sich eigentlich darstellen können. Daher können jene drei Sinne zwar dienen, uns die Gegenwart der uns schon anderweitig bekannten Objekte anzukündigen: aber auf Grundlage ihrer Data kommt keine räumliche Konstruktion, also keine objektive Anschauung zu stande. Aus dem Geruch können wir nie die Rose konstruieren; und ein Blinder kann sein Leben lang Musik hören, ohne von den Musikern, oder den Instrumenten, oder den Luftvibrationen, die mindeste objektive Vorstellung zu erhalten. Das Gehör hat dagegen

seinen hohen Wert als Medium der Sprache, wodurch es der Sinn der Vernunft ist, deren Name sogar von ihm stammt; sodann als Medium der Musik, dem einzigen Wege, komplizierte Zahlenverhältnisse, nicht bloß in abstracto, sondern unmittelbar, also in concreto, aufzufassen. Aber der Ton deutet nie auf räumliche Verhältnisse, führt also nie auf die Beschaffenheit seiner Ursache; sondern wir bleiben bei ihm selbst stehn: mithin ist er kein Datum für den die objektive Welt konstruierenden Verstand. Dies sind allein die Empfindungen des Getasts und Gesichts: daher würde ein Blinder ohne Hände und Füße zwar den Raum in seiner ganzen Gesetzmäßigkeit a priori sich konstruieren können, aber von der objektiven Welt nur eine sehr unklare Vorstellung erhalten. Dennoch aber ist was Getast und Gesicht liefern noch keineswegs die Anschauung, sondern bloß der rohe Stoff dazu: denn in den Empfindungen dieser Sinne liegt so wenig die Anschauung, daß dieselben vielmehr noch gar keine Aehnlichkeit haben mit den Eigenschaften der Dinge, die mittelst ihrer sich uns darstellen; wie ich sogleich zeigen werde. Nur muß man hiebei das, was wirklich der Empfindung angehört, deutlich aussondern von dem, was in der Anschauung der Intellekt hinzugethan hat. Dies ist anfangs schwer; weil wir so sehr gewohnt sind, von der Empfindung sogleich zu ihrer Ursache überzugehen, daß diese sich uns darstellt, ohne daß wir die Empfindung, welche hier gleichsam die Prämissen zu jenem Schlusse des Verstandes liefert, an und für sich beachten.

Getast und Gesicht nun also haben zuvörderst jedes seine eigenen Vorteile; daher sie sich wechselseitig unterstützen. Das Gesicht bedarf keiner Berührung, ja keiner Nähe: sein Feld ist unermeßlich, geht bis zu den Sternen. Sodann empfindet es die feinsten Nüancen des Lichts, des Schattens, der Farbe, der Durchsichtigkeit: es liefert also dem Verstande eine Menge fein bestimmter Data, aus welchen er, nach erlangter Uebung, die Gestalt, Größe, Entfernung und Beschaffenheit der Körper konstruiert und sogleich anschaulich darstellt. Hingegen ist das Getast zwar an den Kontakt gebunden, gibt aber so untrügliche und vielseitige Data, daß es der gründlichste Sinn ist. Die Wahrnehmungen des Gesichts beziehn sich zuletzt doch auf das Getast; ja, das Sehn ist als ein unvollkommenes, aber in die Ferne gehendes Tasten zu betrachten, welches sich der

Lichtstrahlen als langer Taststangen bedient: daher eben ist es vielen Täuschungen ausgesetzt, weil es ganz auf die durch das Licht vermittelten Eigenschaften beschränkt, also einseitig ist; während das Getast ganz unmittelbar die Data zur Erkenntnis der Größe, Gestalt, Härte, Weiche, Trockenheit, Nässe, Glätte, Temperatur u. s. w. liefert und dabei unterstützt wird teils durch die Gestalt und Beweglichkeit der Arme, Hände und Finger, aus deren Stellung beim Tasten der Verstand die Data zur räumlichen Konstruktion der Körper entnimmt; teils durch die Muskelkraft, mittelst welcher er die Schwere, Festigkeit, Zähigkeit oder Spröde der Körper erkennt: alles mit geringster Möglichkeit der Täuschung.

Bei allen dem geben diese Data durchaus noch keine Anschauung; sondern diese bleibt das Werk des Verstandes. Drücke ich mit der Hand gegen den Tisch, so liegt in der Empfindung, die ich davon erhalte, durchaus nicht die Vorstellung des festen Zusammenhangs der Teile dieser Masse, ja gar nichts dem Aehnliches; sondern erst indem mein Verstand von der Empfindung zur Ursache derselben übergeht, konstruiert er sich einen Körper, der die Eigenschaft der Solidität, Undurchdringlichkeit und Härte hat. Wenn ich im Finstern meine Hand auf eine Fläche lege, oder aber eine Kugel von etwan drei Zoll Durchmesser ergreife; so sind es, in beiden Fällen, dieselben Teile der Hand, welche den Druck empfinden: bloß aus der verschiedenen Stellung, die, im einen, oder im andern Fall, meine Hand annimmt, konstruiert mein Verstand die Gestalt des Körpers, mit welchem in Berührung gekommen zu sein die Ursache der Empfindung ist, und er bestätigt sie sich dadurch, daß ich die Berührungsstellen wechseln lasse. Betastet ein Blindgeborner einen kubischen Körper; so sind die Empfindungen der Hand dabei ganz einförmig und bei allen Seiten und Richtungen dieselben: die Kanten drücken zwar einen kleinern Teil der Hand: doch liegt in diesen Empfindungen durchaus nichts einem Kubus Aehnliches. Aber von dem gefühlten Widerstande macht sein Verstand den unmittelbaren und intuitiven Schluß auf eine Ursache desselben, die jetzt, eben dadurch, sich als fester Körper darstellt; und aus den Bewegungen, die, beim Tasten, seine Arme machen, während die Empfindung der Hände dieselbe bleibt, konstruiert er, in dem ihm a priori bewußten Raum, die kubische Gestalt des Körpers.

Brächte er die Vorstellung einer Ursach und eines Raumes, nebst den Gesetzen desselben, nicht schon mit; so könnte nimmermehr aus jener successiven Empfindung in seiner Hand das Bild eines Kubus hervorgehn. Läßt man durch seine geschlossene Hand einen Strick laufen; so wird er als Ursache der Reibung und ihrer Dauer, bei solcher Lage seiner Hand, einen langen, cylinderförmigen, sich in einer Richtung gleichförmig bewegenden Körper konstruieren. Nimmermehr aber könnte ihm aus jener bloßen Empfindung in seiner Hand die Vorstellung der Bewegung, d. i. der Veränderung des Ortes im Raum, mittelst der Zeit, entstehn: denn so etwas kann in ihr nicht liegen, noch kann sie allein es jemals erzeugen. Sondern sein Intellekt muß, vor aller Erfahrung, die Anschauungen des Raumes, der Zeit, und damit der Möglichkeit der Bewegung, in sich tragen, und nicht weniger die Vorstellung der Kausalität, um nun von der allein empirisch gegebenen Empfindung überzugehn auf eine Ursache derselben und solche dann als einen sich also bewegenden Körper, von der bezeichneten Gestalt, zu konstruieren. Denn, wie groß ist doch der Abstand zwischen der bloßen Empfindung in der Hand und den Vorstellungen der Ursächlichkeit, Materialität und der durch die Zeit vermittelten Bewegung im Raum! Die Empfindung in der Hand, auch bei verschiedener Berührung und Lage, ist etwas viel zu Einförmiges und an Datis Aermliches, als daß es möglich wäre, daraus die Vorstellung des Raumes, mit seinen drei Dimensionen, und der Einwirkung von Körpern aufeinander, nebst den Eigenschaften der Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Kohäsion, Gestalt, Härte, Weiche, Ruhe und Bewegung, kurz, die Grundlage der objektiven Welt, zu konstruieren: sondern dies ist nur dadurch möglich, daß im Intellekt selbst der Raum als Form der Anschauung, die Zeit als Form der Veränderung, und das Gesetz der Kausalität als Regulator des Eintritts der Veränderungen präformiert seien. Das bereits fertige und aller Erfahrung vorhergängige Dasein dieser Formen macht eben den Intellekt aus. Physiologisch ist er eine Funktion des Gehirns, welche dieses so wenig erst aus der Erfahrung gelernt, wie der Magen das Verdauen, oder die Leber die Gallenabsonderung. Nur hieraus ist es erklärlich, daß manche Blindgeborene eine so vollständige Kenntnis der räumlichen Verhältnisse erlangen, daß sie dadurch den Mangel des Gesichts in hohem Grade ersetzen und erstaunliche Lei-

stungen vollbringen; wie denn vor hundert Jahren der von Kindheit auf blinde Saunderson zu Cambridge Mathematik, Optik und Astronomie gelehrt hat*). Und ebenso nur ist der umgekehrte Fall der Eva Lauk erklärlich, welche, ohne Arme und Beine geboren, durch das Gesicht allein, ebenso bald wie andere Kinder, eine richtige Anschauung der Außenwelt erlangt hat. (Den Bericht über sie findet man in der „Welt als Wille und Vorstellung" Bd. 2, Kap. 4.) Alles dieses also beweist, daß Zeit, Raum und Kausalität weder durch das Gesicht, noch durch das Getast, sondern überhaupt nicht von außen in uns kommen, vielmehr einen innern, daher nicht empirischen, sondern intellektuellen Ursprung haben; woraus wieder folgt, daß die Anschauung der Körperwelt im wesentlichen ein intellektueller Prozeß, ein Werk des Verstandes ist, zu welchem die Sinnesempfindung bloß den Anlaß und die Data, zur Anwendung im einzelnen Falle, liefert.

Jetzt will ich dasselbe am Sinne des Gesichts nachweisen. Das unmittelbar Gegebene ist hier beschränkt auf die Empfindung der Retina, welche zwar viele Mannigfaltigkeit zuläßt, jedoch zurückläuft auf den Eindruck des Hellen und Dunkeln, nebst ihren Zwischenstufen, und den der eigentlichen Farben. Diese Empfindung ist durchaus subjektiv, d. h. nur innerhalb des Organismus und unter der Haut vorhanden. Auch würden wir, ohne den Verstand, uns jener nur bewußt werden als besondrer und mannigfaltiger Modifikationen unsrer Empfindung im Auge, die nichts der Gestalt, Lage, Nähe oder Ferne von Dingen außer uns Aehnliches wären. Denn, was beim Sehn die Empfindung liefert ist nichts weiter, als eine mannigfaltige Affektion der Retina, ganz ähnlich dem Anblick einer Palette, mit vielerlei bunten Farbenklecksen: und nicht mehr als dies ist es, was im Bewußtsein übrig bleiben würde, wenn man dem, der vor einer ausgebreiteten, reichen Aussicht steht, etwan durch Lähmung des Gehirns, plötzlich den Verstand ganz entziehn, jedoch die Empfindung übrig lassen könnte: denn dies war der rohe Stoff, aus welchem vorhin sein Verstand jene Anschauung schuf.

Daß nun aus einem so beschränkten Stoff, wie Hell, Dunkel und Farbe, der Verstand, durch seine so einfache

*) Ausführlichen Bericht über Saunderson gibt Diderot: Lettre sur les aveugles.

Funktion des Beziehns der Wirkung auf eine Ursache, unter Beihilfe der ihm beigegebenen Anschauungsform des Raums, die so unerschöpflich reiche und vielgestaltete sichtbare Welt hervorbringen kann, beruht zunächst auf der Beihilfe, die hier die Empfindung selbst liefert. Diese besteht darin, daß, erstlich, die Retina, als Fläche, ein Nebeneinander des Eindrucks zuläßt; zweitens, daß das Licht stets in geraden Linien wirkt, auch im Auge selbst geradlinigt gebrochen wird, und endlich, daß die Retina die Fähigkeit besitzt, auch die Richtung, in der sie vom Lichte getroffen wird, unmittelbar mit zu empfinden, welches wohl nur dadurch zu erklären ist, daß der Lichtstrahl in die Dicke der Retina eindringt. Hiedurch aber wird gewonnen, daß der bloße Eindruck auch schon die Richtung seiner Ursache anzeigt, also auf den Ort des das Licht aussendenden, oder reflektierenden, Objekts geradezu hindeutet. Allerdings setzt der Uebergang zu diesem Objekt als Ursache schon die Erkenntnis des Kausalverhältnisses, wie auch der Gesetze des Raums voraus: diese beiden aber sind eben die Ausstattung des Intellekts, der auch hier wieder aus der bloßen Empfindung die Anschauung zu schaffen hat. Sein Verfahren hiebei wollen wir jetzt näher betrachten.

Das erste, was er thut, ist, daß er den Eindruck des Objekts, welcher verkehrt, das Unterste oben, auf der Retina eintrifft, wieder aufrechtstellt. Jene ursprüngliche Umkehrung entsteht bekanntlich dadurch, daß, indem jeder Punkt des sichtbaren Objekts seine Strahlen geradlinigt nach allen Seiten aussendet, die von dessen oberm Ende kommenden Strahlen sich, in der engen Oeffnung der Pupille, mit den vom untern Ende kommenden kreuzen, wodurch diese oben, jene unten, und ebenso die von der rechten Seite kommenden auf der linken, eintreffen. Der dahinter liegende Brechungsapparat im Auge, also humor aqueus, lens et corpus vitreum, dient bloß, die vom Objekt ausgehenden Lichtstrahlen so zu konzentrieren, daß sie auf dem kleinen Raum der Retina Platz finden. Bestände nun das Sehen im bloßen Empfinden; so würden wir den Eindruck des Gegenstandes verkehrt wahrnehmen; weil wir ihn so empfangen: sodann aber würden wir ihn auch als etwas im Innern des Auges Befindliches wahrnehmen, indem wir eben stehn blieben bei der Empfindung. Wirklich hingegen tritt sogleich der Verstand mit seinem Kausalgesetze ein, be-

zieht die empfundene Wirkung auf ihre Ursache, hat von der Empfindung das Datum der Richtung, in welcher der Lichtstrahl eintraf, verfolgt also diese rückwärts zur Ursache hin, auf beiden Linien: die Kreuzung wird daher jetzt auf umgekehrtem Wege wieder zurückgelegt, wodurch die Ursache sich draußen, als Objekt im Raum, aufrecht darstellt, nämlich in der Stellung wie sie die Strahlen aussendet, nicht in der wie sie eintrafen (siehe Fig. 1). — Die reine Intellektualität der Sache, mit Ausschließung aller anderweitigen, namentlich physiologischen, Erklärungsgründe, läßt sich auch noch dadurch bestätigen, daß, wenn man den Kopf zwischen die Beine steckt, oder am Abhange, den Kopf nach unten, liegt, man dennoch die Dinge nicht verkehrt, son-

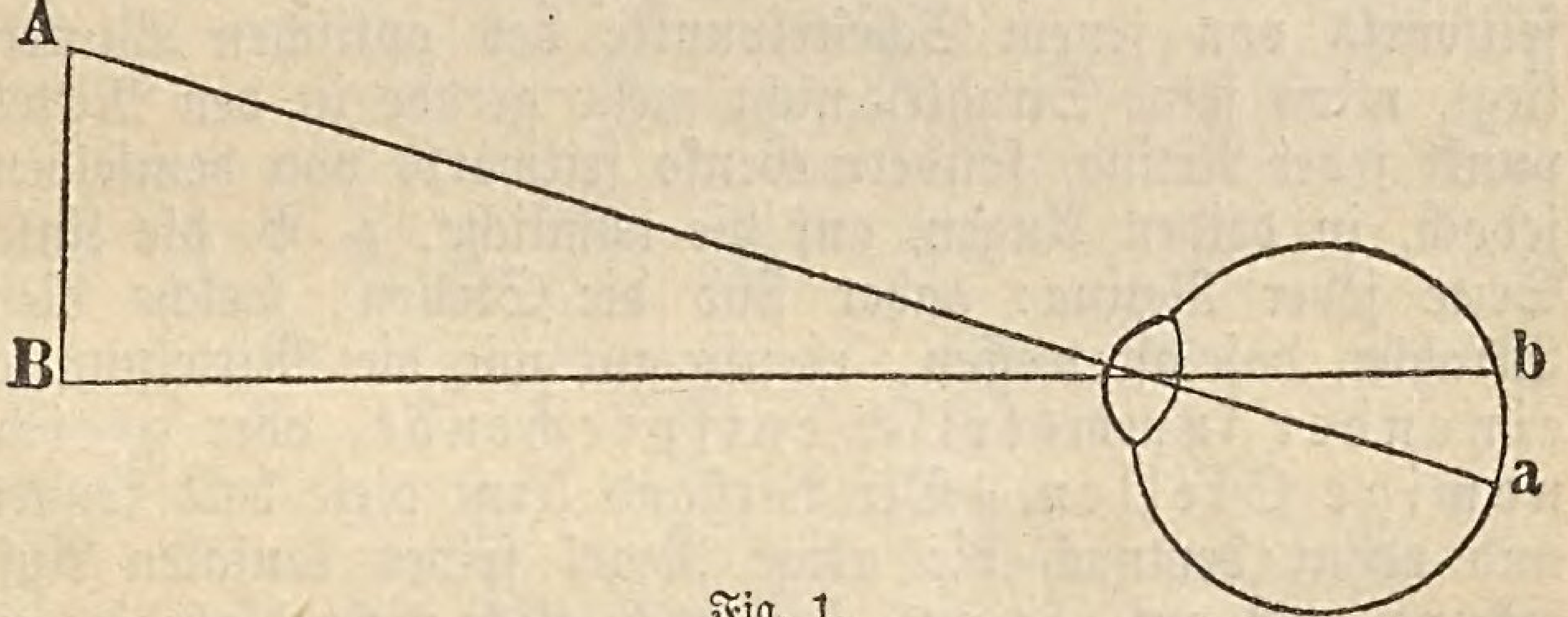


Fig. 1.

dern ganz richtig erblickt, obgleich den Teil der Retina, welchen gewöhnlich das Untere der Dinge traf, jetzt das Obere trifft, und alles umgekehrt ist, nur der Verstand nicht.

Das zweite, was der Verstand bei seiner Umarbeitung der Empfindung in Anschauung leistet, ist, daß er das zweimal Empfundene zu einem einfach Angeschauten macht; da jedes Auge für sich, und sogar in einer etwas verschiedenen Richtung, den Eindruck vom Gegenstand erhält, dieser aber doch als nur *einer* sich darstellt; welches nur im Verstande geschehn kann. Der Prozeß, durch den dies zu stande kommt, ist folgender. Unsere Augen stehen nur dann parallel, wenn wir in die Ferne, d. h. über 200 Fuß weit, sehn: außerdem aber richten wir sie beide auf den zu betrachtenden Gegenstand, wodurch sie konvergieren und die beiden, von jedem Auge bis zum genau fixierten Punkte des Objekts gezogenen Linien daselbst einen *Winkel* schließen, den man

den optischen, sie selbst aber die Augenachsen nennt. Diese treffen, bei gerade vor uns liegendem Objekt, genau in die Mitte jeder Retina, mithin auf zwei in jedem Auge einander genau entsprechende Punkte. Alsbald erkennt der Verstand, als welcher zu allem immer nur die Ursache sucht, daß, obwohl hier der Eindruck doppelt ist, derselbe dennoch von nur einem äußern Punkte ausgeht, also nur eine Ursache ihm zum Grunde liegt: demnach stellt nunmehr diese Ursach sich als Objekt und nur einfach dar. Denn alles, was wir anschauen, schauen wir als Ursache an, als Ursache empfundener Wirkung, mithin im Verstande. Da wir indessen nicht bloß einen Punkt, sondern eine ansehnliche Fläche des Gegenstandes mit beiden Augen und doch nur einfach auffassen; so ist die gegebene Erklärung noch etwas weiter fortzuführen. Was im Objekt seitwärts von jenem Scheitelpunkte des optischen Winkels liegt, wirft seine Strahlen nicht mehr gerade in den Mittelpunkt jeder Retina, sondern ebenso seitwärts von demselben, jedoch, in beiden Augen, auf die nämliche, z. B. die linke, Seite jeder Retina: daher sind die Stellen, welche diese Strahlen daselbst treffen, ebenso gut wie die Mittelpunkte, einander symmetrisch entsprechende, oder gleichnamige Stellen. Der Verstand lernt diese bald kennen und dehnt demnach die obige Regel seiner kausalen Auffassung auch auf sie aus, bezieht folglich nicht bloß die auf den Mittelpunkt jeder Retina fallenden Lichtstrahlen, sondern auch die, welche die übrigen einander symmetrisch entsprechenden Stellen beider Retinen treffen, auf einen und denselben solche aussendenden Punkt im Objekt, schaut also auch alle diese Punkte, mithin das ganze Objekt, nur einfach an. Hiebei nun ist wohl zu merken, daß nicht etwan die äußere Seite der einen Retina der äußern Seite der andern und die innere der innern, sondern die rechte Seite der rechten Retina der rechten Seite der andern entspricht u. s. f., die Sache also nicht im physiologischen, sondern im geometrischen Sinne zu verstehn ist. Deutliche und mannigfaltige, diesen Vorgang und alle damit zusammenhängenden Phänomene erläuternde Figuren findet man in Robert Smiths Optics, auch zum Teil in Kästners deutscher Uebersetzung, von 1755. Ich habe, Fig. 2, nur eine gegeben, welche eigentlich einen weiterhin beizubringenden speziellen Fall darstellt, jedoch auch dienen kann, das Ganze

zu erläutern, wenn man vom Punkte R ganz absieht. Wir richten demgemäß beide Augen allezeit gleichmäßig auf das Objekt, um die von denselben Punkten ausgehenden Strahlen mit den einander symmetrisch entsprechenden Stellen beider Retinen aufzufangen. Bei der Bewegung der Augen seitwärts, aufwärts, abwärts und nach allen Richtungen, trifft

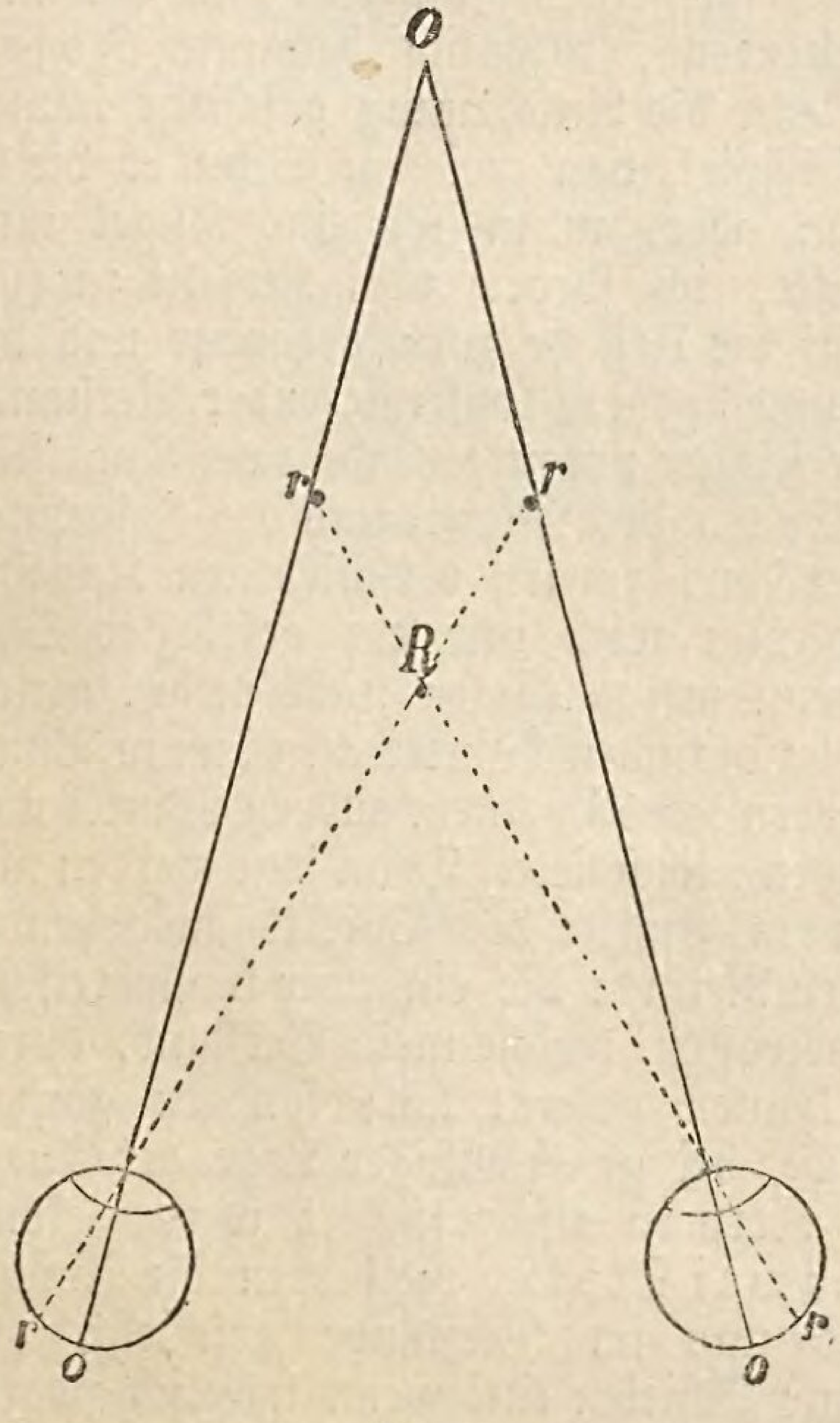


Fig. 2.

nun der Punkt des Objekts, welcher vorhin den Mittelpunkt jeder Retina traf, jedesmal eine andere, aber stets, in beiden Augen, eine gleichnamige, der im andern entsprechende, Stelle. Wenn wir einen Gegenstand mustern (perlustrare), lassen wir die Augen hin und her darauf gleiten, um jeden Punkt desselben successive mit dem Centro der Retina, welches am deutlichsten sieht, in Kontakt zu bringen, betasten also das Objekt mit den Augen. Hieraus wird deutlich,

daß das Einfachsehn mit zwei Augen sich im Grunde ebenso verhält, wie das Betasten eines Körpers mit 10 Fingern, deren jeder einen andern Eindruck und auch in andrer Richtung erhält, welche sämtlichen Eindrücke jedoch der Verstand als von *einem* Körper herrührend erkennt, dessen Gestalt und Größe er danach apprehendiert und räumlich konstruiert. Hierauf beruht es, daß ein Blinder ein Bildhauer sein kann: ein solcher war seit seinem fünften Jahre der im Jahre 1853 in Tirol gestorbene, rühmlich bekannte *Joseph Kleinhaus**). Denn die Anschauung geschieht immer durch den Verstand; gleichviel, von welchem Sinn er die Data erhält.

Wie nun aber, wenn ich eine Kugel mit gekreuzten Fingern betaste, ich sofort zwei Kugeln zu fühlen glaube, weil mein auf die Ursache zurückgehender und diese den Gesetzen des Raumes gemäß konstruierender Verstand, die natürliche Lage der Finger voraussetzend, zwei Kugelflächen, welche die äußeren Seiten des Mittel- und des Zeigefingers zugleich berühren, durchaus zweien verschiedenen Kugeln zuschreiben muß; ebenso nun wird mir ein gesehenes Objekt doppelt erscheinen, wenn meine Augen nicht mehr, gleichmäßig konvergierend, den optischen Winkel an *einem* Punkte desselben schließen, sondern jedes in einem andern Winkel nach demselben schaut, d. h. wenn ich schiele. Denn jetzt werden nicht mehr von den aus *einem* Punkte des Objekts ausgehenden Strahlen auf den beiden Retinen die einander symmetrisch entsprechenden Stellen getroffen, welche mein Verstand, durch fortgesetzte Erfahrung, kennen gelernt hat; sondern ganz verschiedene Stellen, welche, bei gleichmäßiger Lage der Augen, nur von verschiedenen Körpern also affiziert werden könnten: daher sehe ich jetzt *zwei* Objekte; weil eben die Anschauung durch den Verstand und im Verstande geschieht. — Dasselbe tritt auch ohne Schielen ein, wenn nämlich zwei Gegenstände in ungleicher Entfernung vor mir stehn und ich den ent-

*) Ueber diesen berichtet das Frankfurter Konversationsblatt vom 22. Juli 1853: In Nauders (Tirol) starb am 10. Juli der blinde Bildhauer *Joseph Kleinhaus*. In seinem fünften Jahre infolge der Kuhpocken erblindet, tändelte und schnitzte der Knabe für die Langeweile. Prugg gab ihm Anleitung und Figuren zum Nachbilden, und in seinem zwölften Jahre verfertigte der Knabe einen Christus in Lebensgröße. In der Werkstätte des Bildhauers Nißl in Fügen profitierte er in der kurzen Zeit sehr viel und wurde vermöge seiner guten Anlage und seines Talents der weithin bekannte blinde Bildhauer. Seine verschiedenartigen Arbeiten sind sehr zahlreich. Bloß seine Christusbilder belaufen sich auf vierhundert, und in diesen tritt auch in Anbetracht seiner Blindheit seine Meisterschaft zu Tage. Er verfertigte auch andere anerkennenswerte Stücke, und vor zwei Monaten noch die Büste des Kaisers Franz Joseph, welche nach Wien übersendet wurde.

ferneren fest ansehe, also an ihm den optischen Winkel schließe: denn jetzt werden die vom näher stehenden Gegenstande ausgehenden Strahlen auf einander nicht symmetrisch entsprechende Stellen in beiden Retinen treffen, mein Verstand wird daher sie zweien Gegenständen zuschreiben, d. h. ich werde das näherstehende Objekt doppelt sehn. (Hiezu Fig. 2.) Schließe ich hingegen an diesem letzteren den optischen Winkel, indem ich es fest ansehe; so wird, aus dem nämlichen Grunde, das entferntere Objekt mir doppelt erscheinen. Man darf, um dies zu erproben, nur etwan einen Bleistift zwei Fuß vom Auge halten und abwechselnd bald ihn, bald ein weit dahinter liegendes Objekt ansehn.

Aber das schönste ist, daß man auch das umgekehrte Experiment machen kann; so daß man, zwei wirkliche Gegenstände gerade und nahe vor beiden, offenen Augen habend, doch nur einen sieht, welches am schlagendsten beweist, daß die Anschauung keineswegs in der Sinnesempfindung liegt, sondern durch einen Akt des Verstandes geschieht. Man lasse zwei pappene Röhren, von etwan 8 Zoll Länge und 1½ Zoll Durchmesser, vollkommen parallel, nach Art des Binokulartelekops, zusammenfügen, und befestige vor der Oeffnung eines jeden derselben ein Achtgroschenstück. Wenn man jetzt, das andere Ende an die Augen legend, durchschaut, wird man nur ein Achtgroschenstück, von einer Röhre umschlossen, wahrnehmen. Denn, durch die Röhren, zur gänzlich parallelen Lage genötigt, werden beide Augen von beiden Münzen gerade im Centro der Retina und den dieses umgebenden, einander folglich symmetrisch entsprechenden Stellen ganz gleichmäßig getroffen; daher der Verstand, die, bei nahen Objekten sonst gewöhnliche, ja notwendige, konvergierende Stellung der Augenachsen voraussetzend, ein einziges Objekt als Ursache des also zurückgestrahlten Lichtes annimmt, d. h. wir nur eines sehn: so unmittelbar ist die kausale Apprehension des Verstandes.

Die versuchten physiologischen Erklärungen des Einfachsehns einzeln zu widerlegen, ist hier kein Raum. Ihre Falschheit geht aber schon aus folgenden Betrachtungen hervor. 1. Wenn die Sache auf einem organischen Zusammenhange beruhte, müßten die auf beiden Retinen einander entsprechenden Stellen, von denen nachweislich das Einfachsehn abhängt, die im organischen Sinne gleichnamigen sein: allein sie sind es, wie schon erwähnt, bloß im geometrischen. Denn

organisch entsprechen einander die beiden innern und die beiden äußern Augenwinkel und alles demgemäß: hingegen zum Behuf des Einfachsehns entspricht umgekehrt die rechte Seite der rechten Retina der rechten Seite der linken Retina u. s. w.; wie dies aus den angeführten Phänomenen unwiderleglich erhellt. Eben weil die Sache intellektual ist, haben auch nur die verständigsten Tiere, nämlich die obern Säugetiere, sodann die Raubvögel, vorzüglich die Eulen, u. a. m., so gestellte Augen, daß sie beide Achsen derselben auf einen Punkt richten können. 2. Die zuerst von Newton (Optics, query 15th) aufgestellte Hypothese aus dem Zusammenfluß oder partieller Kreuzung der Sehnerven, vor ihrem Eintritt ins Gehirn, ist schon darum falsch, weil alsdann das Doppeltsehn durch Schielen unmöglich wäre: zudem haben bereits Vesalius und Cäsalpinus anatomische Fälle angeführt, in denen gar keine Vermischung, ja, kein Kontakt der Sehnerven daselbst stattfand, die Subjekte aber nichtsdestoweniger einfach gesehn hatten. Endlich spricht gegen jene Vermischung des Eindrucks dieses, daß, wenn man, das rechte Auge fest zuhaltend, mit dem linken in die Sonne sieht, man das, nachher lange anhaltende Blendungsbild nur im linken, nie im rechten Auge haben wird, oder vice versa.

Das dritte, wodurch der Verstand die Empfindung in Anschauung umarbeitet, ist, daß er aus den bis hieher gewonnenen bloßen Flächen Körper konstruiert, also die dritte Dimension hinzufügt, indem er die Ausdehnung der Körper in derselben, in dem ihm a priori bewußten Raume, nach Maßgabe der Art ihrer Einwirkung auf das Auge und der Gradationen des Lichtes und Schattens, kausal beurteilt. Während nämlich die Objekte den Raum in allen dreien Dimensionen füllen, können sie auf das Auge nur mit zweien wirken: die Empfindung beim Sehn ist, infolge der Natur des Organes, bloß planimetrisch, nicht stereometrisch. Alles Stereometrische der Anschauung wird vom Verstande allererst hinzugethan: seine alleinigen Data hiezu sind die Richtung, in der das Auge den Eindruck erhält, die Grenzen desselben und die verschiedenen Abstufungen des Hellen und Dunkeln, welche unmittelbar auf ihre Ursache deuten und wonach wir erkennen, ob wir z. B. eine Scheibe, oder eine Kugel vor uns haben. Auch diese Verstandesoperation wird, gleich den vorhergehenden, so unmittelbar und schnell vollzogen, daß von ihr nichts, als bloß das Resultat, ins Bewußtsein kommt.

Daher eben ist die Projektionszeichnung eine so schwierige, nur nach mathematischen Prinzipien zu lösende Aufgabe und muß erst erlernt werden, obgleich sie nichts weiter zu leisten hat, als die Darstellung der Empfindung des Sehns, wie solche dieser dritten Verstandesoperation als Datum vorliegt, also des Sehns in seiner bloß planimetrischen Ausdehnung, zu deren allein gegebenen zwei Dimensionen, nebst den besagten Datis in ihnen, der Verstand alsbald die dritte hinzuthut, sowohl beim Anblick der Zeichnung, wie bei dem der Realität. Eine solche Zeichnung ist nämlich eine Schrift, welche, gleich der gedruckten, jeder lesen, hingegen wenige schreiben können; weil eben unser anschauender Verstand die Wirkung bloß auffaßt, um aus ihr die Ursache zu konstruieren, sie selbst aber, über dieser, alsbald ganz außer acht läßt. Daher erkennen wir z. B. einen Stuhl augenblicklich, in jeder ihm möglichen Stellung und Lage; aber ihn in irgend einer zu zeichnen, ist Sache derjenigen Kunst, die von dieser dritten Verstandesoperation abstrahiert, um bloß die Data zu derselben dem Beschauer, zu eigener Vollziehung, vorzulegen. Dies ist, wie gesagt, zunächst die Projektionszeichenkunst, dann aber, im alles umfassenden Sinn, die Malerkunst. Das Bild liefert Linien, nach perspektivischen Regeln gezogen, helle und dunkle Stellen, nach Maßgabe der Wirkung des Lichtes und Schattens, endlich Farbenflecke, in Qualität und Intension der Erfahrung abgelernt. Der Beschauer liest dies ab, indem er zu gleichen Wirkungen die gewohnten Ursachen setzt. Die Kunst des Malers besteht darin, daß er die Data der Empfindung beim Sehn, wie sie vor dieser dritten Verstandesoperation sind, mit Besonnenheit festzuhalten weiß; während wir andern, sobald wir von ihnen den besagten Gebrauch gemacht haben, sie wegwerfen, ohne sie in unser Gedächtnis aufzunehmen. Wir werden die hier betrachtete dritte Verstandesoperation noch genauer kennen lernen, indem wir jetzt zu einer vierten übergehn, welche, als ihr sehr nahe verwandt, sie mit erläutert.

Diese vierte Verstandesoperation besteht nämlich im Erkennen der Entfernung der Objekte von uns: diese aber ist eben die dritte Dimension, von der oben die Rede war. Die Empfindung beim Sehn liefert uns zwar, wie schon gesagt, die Richtung, in welcher die Objekte liegen, aber nicht ihre Entfernung, also nicht ihren Ort. Die Entfernung muß also erst durch den Verstand herausgebracht werden,

folglich aus lauter kausalen Bestimmungen sich ergeben. Von diesen nun ist die vornehmste der Sehewinkel, unter dem das Objekt sich darstellt: dennoch ist dieser durchaus zweideutig und kann für sich allein nichts entscheiden. Er ist wie ein Wort von zwei Bedeutungen: man muß erst aus dem Zusammenhang abnehmen, welche gemeint sei. Denn, bei gleichem Sehewinkel, kann ein Objekt klein und nahe, oder groß und fern sein. Nur wenn uns seine Größe anderweitig schon bekannt ist, können wir aus dem Sehewinkel seine Entfernung erkennen, wie auch umgekehrt, wenn uns diese anderweitig gegeben ist, seine Größe. Auf der Abnahme des Sehewinkels infolge der Entfernung beruht die Linearperspektive, deren Grundsätze sich hier leicht ableiten lassen. Weil nämlich unsere Sehkraft nach allen Seiten gleich weit reicht, sehn wir eigentlich alles wie eine Hohlkugel, in deren Centro das Auge stände. Diese Kugel nun hat erstlich unendlich viele Durchschnittskreise nach allen Richtungen, und die Winkel, deren Maß die Teile dieser Kreise abgeben, sind die möglichen Sehewinkel. Zweitens wird diese Kugel, je nachdem wir ihren Radius länger oder kürzer annehmen, größer oder kleiner: wir können sie daher auch als aus unendlich vielen konzentrischen und durchsichtigen Hohlkugeln bestehend denken. Da alle Radien divergieren, so sind diese konzentrischen Hohlkugeln, in dem Maße, als sie ferner von uns stehn, größer, und mit ihnen wachsen die Grade ihrer Durchschnittskreise, also auch die wahre Größe der diese Grade einnehmenden Objekte. Diese sind daher, je nachdem sie von einer größern oder kleinern Hohlkugel den gleichen Teil, z. B. 10°, einnehmen, größer oder kleiner, während ihr Sehewinkel, in beiden Fällen, derselbe bleibt, also unentschieden läßt, ob es 10° einer Kugel von 2 Meilen, oder von 10 Fuß Durchmesser sind, die sein Objekt einnimmt. Steht umgekehrt die Größe dieses Objekts fest; so wird die Zahl der Grade, die es einnimmt, abnehmen, in dem Maße, als die Hohlkugel, auf die wir es versetzen, entfernter und daher größer ist: in gleichem Maße werden mithin alle seine Grenzen zusammenrücken. Hieraus folgt die Grundregel aller Perspektive: denn da demnach, in stetiger Proportion mit der Entfernung, die Objekte und ihre Zwischenräume abnehmen müssen, wodurch alle Grenzen zusammenrücken; so wird der Erfolg sein, daß, mit der wachsenden Entfernung, alles über uns Liegende herab, alles unter uns

Liegende herauf, alles zu den Seiten Liegende zusammenrückt. Soweit wir eine ununterbrochene Folge sichtbarlich zusammenhängender Gegenstände vor uns haben, können wir aus diesem allmählichen Zusammenlaufen aller Linien, also aus der Linearperspektive, allerdings die Entfernung erkennen. Hingegen aus dem bloßen Sehewinkel, für sich allein, können wir es nicht; sondern alsdann muß der Verstand immer noch ein anderes Datum zu Hilfe nehmen, welches gleichsam als Kommentar des Sehewinkels dient, indem es den Anteil, den die Entfernung an ihm hat, bestimmter bezeichnet. Solcher Data sind hauptsächlich vier, die ich jetzt näher angeben werde. Vermöge ihrer geschieht es, selbst wo mir die Linearperspektive fehlt, daß, obwohl ein Mensch, der 100 Fuß von mir steht, mir in einem 24mal kleinern Sehewinkel, als wenn er 2 Fuß von mir stände, erscheint, ich dennoch in den meisten Fällen, seine Größe sogleich richtig auffasse; welches alles abermals beweist, daß die Anschauung intellektual und nicht bloß sensual ist*).

Zu den erwähnten subsidiarischen Datis also, die den Kommentar zum gegebenen Sehewinkel liefern, gehören erstlich die mutationes oculi internae, vermöge welcher das Auge seinen optischen Brechungsapparat, durch Vermehrung

---

*) Ein spezieller und interessanter Beleg zu dem hier dargelegten Fundament der Linearperspektive, wie auch der Intellektualität der Anschauung überhaupt, ist folgender. Wenn ich, infolge des längern Ansehns eines gefärbten Gegenstandes von bestimmtem Umriß, z. B. eines roten Kreuzes, dessen physiologisches Farbenspektrum, also ein grünes Kreuz, im Auge habe; so wird mir dieses um so größer erscheinen, je entfernter die Fläche ist, auf die ich es fallen lasse, und um so kleiner, je näher diese. Denn das Spektrum selbst nimmt einen bestimmten und unveränderlichen Teil meiner Retina, die zuerst vom roten Kreuz erregte Stelle, ein, schafft also, indem sie nach außen geworfen, d. h. als Wirkung eines äußern Gegenstandes aufgefaßt wird, einen ein für allemal gegebenen Sehewinkel desselben, nehmen wir an 2°: verlege ich nun diesen (hier, wo aller Kommentar zum Sehewinkel fehlt) auf eine entfernte Fläche, mit der ich ihn unvermeidlich, als zu ihrer Wirkung gehörig, identifiziere; so sind es 2° einer entfernten, also sehr großen Kugel, die es einnimmt, mithin ist das Kreuz groß: werfe ich hingegen das Spektrum auf einen nahen Gegenstand; so füllt es 2° einer kleinen Kugel, ist mithin klein. In beiden Fällen fällt die Anschauung vollkommen objektiv aus, ganz gleich der eines äußern Gegenstandes, und belegt dadurch, indem sie ja von einem völlig subjektiven Grunde (das ganz anderweitig erregte Spektrum) ausgeht, die Intellektualität aller objektiven Anschauung. — Ueber diese Thatsache (welche im Jahre 1815 zuerst bemerkt zu haben ich mich lebhaft und umständlich erinnere) findet sich in den Comptes rendus vom 2. August 1858 ein Aufsatz von Séguin, der die Sache als eine neue Entdeckung auftischt und allerlei schiefe und alberne Erklärungen derselben gibt. Die Herren illustres confrères häufen bei jedem Anlaß Experimente auf Experimente, und je komplizierter, desto besser. Nur *expérience!* ist ihre Losung; aber ein wenig richtiges und aufrichtiges Nachdenken über die beobachteten Phänomene ist höchst selten anzutreffen: expérience, expérience! und albernes Zeug dazu.

oder Verminderung der Brechung, verschiedenen Entfernungen anpaßt. Worin nun aber diese Veränderungen physiologisch bestehn, ist noch immer unausgemacht. Man hat sie in der Vermehrung der Konvexität bald der Cornea, bald der Lens gesucht: aber die neueste, in der Hauptsache jedoch schon von Kepler ausgesprochene Theorie, wonach die Linse beim Fernsehen zurücktritt, beim Nahesehen aber vorgeschoben, und dabei durch Seitendruck stärker gewölbt wird, ist mir die wahrscheinlichere: denn danach wäre der Hergang dem Mechanismus des Operngucker ganz analog*). Jedenfalls haben wir von diesen innern Veränderungen des Auges, wenn auch keine deutliche Wahrnehmung, doch eine gewisse Empfindung, und diese benutzen wir unmittelbar zur Schätzung der Entfernung. Da aber jene Veränderungen nur dienen, von etwan 7 Zoll bis auf 16 Fuß weit, das vollkommen deutliche Sehn möglich zu machen; so ist auch das besagte Datum für den Verstand nur innerhalb dieser Entfernung anwendbar.

Darüber hinaus findet dagegen das zweite Datum Anwendung, nämlich der bereits oben, beim Einfachsehn, erklärte, von den beiden Augenachsen gebildete, optische Winkel. Offenbar wird er kleiner, je ferner, und größer, je näher das Objekt liegt. Dieses verschiedene Richten der Augen gegeneinander ist nicht ohne eine gewisse, leise Empfindung davon, die aber auch nur sofern ins Bewußtsein kommt, als der Verstand sie, bei seiner intuitiven Beurteilung der Entfernung, als Datum gebraucht. Dieses Datum läßt zudem nicht bloß die Entfernung, sondern auch genau den Ort des Objekts erkennen, vermöge der Parallaxe der Augen, die darin besteht, daß jedes derselben das Objekt in einer etwas andern Richtung sieht, weshalb es zu rücken scheint, wenn man ein Auge schließt. Daher wird man, mit einem geschlossenen Auge, nicht leicht das Licht putzen können; weil dann dies Datum wegfällt. Da aber, sobald der Gegenstand 200 Fuß, oder weiter, abliegt, die Augen sich parallel richten, also der optische Winkel ganz wegfällt; so gilt dieses Datum nur innerhalb der besagten Entfernung.

Ueber diese hinaus kommt dem Verstande die Luftperspektive zu Hilfe, als welche durch das zunehmende

---

*) Diese Theorie findet man ausführlich dargelegt in A. Hucks Abhandlung „Die Bewegung der Krystalllinse", 1841.

Dumpfwerden aller Farben das Erscheinen des physischen Blau vor allen dunkeln Gegenständen (Goethes vollkommen wahrer und richtiger Farbenlehre gemäß) und das Verschwimmen der Konture, ihm eine größere Entfernung ankündigt. Dieses Datum ist in Italien, wegen der großen Durchsichtigkeit der Luft, äußerst schwach; daher es uns daselbst leicht irreführt: z. B. von Frascati aus gesehn, scheint Tivoli sehr nahe. Hingegen erscheinen uns im Nebel, welcher eine abnorme Vermehrung dieses Datums ist, alle Gegenstände größer, weil der Verstand sie entfernter annimmt.

Endlich bleibt uns noch die Schätzung der Entfernung mittelst der uns intuitiv bekannten Größe der dazwischen liegenden Gegenstände, wie Felder, Ströme, Wälder u. s. w. Sie ist nur bei ununterbrochenem Zusammenhang, also nur auf irdische, nicht auf himmlische Objekte anwendbar. Ueberhaupt sind wir mehr eingeübt, sie in horizontaler, als perpendikularer Richtung zu gebrauchen; daher die Kugel auf einem Turm von 200 Fuß Höhe uns viel kleiner erscheint, als wenn sie auf der Erde 200 Fuß vor uns liegt; weil wir hier die Entfernung richtiger in Anschlag bringen. So oft Menschen irgendwie uns so zu Gesicht kommen, daß das zwischen ihnen und uns Liegende großenteils verborgen bleibt, erscheinen sie uns auffallend klein.

Teils dieser letztern Schätzungsart, sofern sie, gültig, nur auf irdische Objekte und in horizontaler Richtung anwendbar ist, teils der nach der Luftperspektive, die sich im selben Fall befindet, ist es zuzuschreiben, daß unser anschauender Verstand nach dem Horizont hin alles für entfernter, mithin für größer hält, als in der senkrechten Richtung. Daher kommt es, daß der Mond am Horizont so viel größer erscheint, als im Kulminationspunkt, während doch sein wohlgemessener Sehewinkel, also das Bild, welches er ins Auge wirft, alsdann durchaus nicht größer ist; wie auch, daß das Himmelsgewölbe sich abgeplattet darstellt, d. h. horizontal weiter, als perpendikular, ausgedehnt. Beides ist also rein intellektual, oder cerebral; nicht optisch, oder sensual. Die Einwendung, daß der Mond, auch wenn kulminierend, bisweilen getrübt und doch nicht größer erscheine, ist dadurch zu widerlegen, daß er daselbst auch nicht rot erscheint, weil die Trübung durch gröbere Dünste geschieht und daher anderer Art, als die durch die Luftperspektive ist; wie auch dadurch,

daß wir, wie gesagt, diese Schätzung nur in der horizontalen, nicht in der perpendikularen Richtung anwenden, auch in dieser Stellung andere Korrektive eintreten. Saussure soll, vom Montblanc aus, den aufgehenden Mond so groß gesehn haben, daß er ihn nicht erkannte und vor Schreck ohnmächtig ward.

Hingegen beruht auf der isolierten Schätzung nach dem Sehewinkel allein, also der Größe durch die Entfernung, und der Entfernung durch die Größe, die Wirkung des Teleskops und der Lupe; weil hier die vier andern, supplementarischen Schätzungsmittel ausgeschlossen sind. Das Teleskop vergrößert wirklich, scheint aber bloß näher zu bringen; weil die Größe der Objekte uns empirisch bekannt ist und wir nun ihre vermehrte scheinbare Größe aus der geringern Entfernung erklären: so erscheint z. B. ein Haus durch das Teleskop gesehn, nicht zehnmal größer, sondern zehnmal näher. Die Lupe hingegen vergrößert nicht wirklich, sondern macht es uns nur möglich, das Objekt dem Auge so nahe zu bringen, wie wir dies außerdem nicht könnten, und dasselbe erscheint nur so groß, wie es in solcher Nähe auch ohne Lupe erscheinen würde. Nämlich die zu geringe Konvexität der Lens und Cornea gestattet uns kein deutliches Sehn in größerer Nähe, als 8—10 Zoll vom Auge: vermehrt nun aber die Konvexität der Lupe, statt jener, die Brechung; so erhalten wir, selbst bei 1/2 Zoll Entfernung vom Auge, noch ein deutliches Bild. Das in solcher Nähe und ihr entsprechender Größe gesehene Objekt versetzt unser Verstand in die natürliche Entfernung des deutlichen Sehns, also 8—10 Zoll vom Auge, und schätzt nun nach dieser Distanz, unter dem gegebenen Sehewinkel, seine Größe.

Ich habe alle diese das Sehn betreffenden Vorgänge so ausführlich dargelegt, um deutlich und unwiderleglich darzuthun, daß in ihnen vorwaltend der Verstand thätig ist, welcher dadurch, daß er jede Veränderung als Wirkung auffaßt und sie auf ihre Ursache bezieht, auf der Unterlage der apriorischen Grundanschauungen des Raums und der Zeit, das Gehirnphänomen der gegenständlichen Welt zu stande bringt, wozu ihm die Sinnesempfindung bloß einige Data liefert. Und zwar vollzieht er dieses Geschäft allein durch seine eigene Form, welche das Kausalitätsgesetz ist, und daher ganz unmittelbar und intuitiv, ohne Beihilfe der Reflexion, d. i. der abstrakten Erkenntnis, mittelst Begriffe

und Worte, als welche das Material der sekundären Erkenntnis, d. i. des Denkens, also der Vernunft, sind.

Diese Unabhängigkeit der Verstandeserkenntnis von der Vernunft und ihrer Beihilfe erhellt auch daraus, daß, wenn einmal der Verstand zu gegebenen Wirkungen eine unrichtige Ursache setzt, und mithin diese geradezu anschaut, wodurch der falsche Schein entsteht; die Vernunft immerhin den wahren Thatbestand in abstracto richtig erkennen mag, ihm damit jedoch nicht zu Hilfe kommen kann; sondern, ihrer bessern Erkenntnis ungeachtet, der falsche Schein unverrückt stehen bleibt. Dergleichen Schein ist z. B. das oben erörterte Doppeltsehn und Doppelttasten, infolge der Verrückung der Sinneswerkzeuge aus ihrer normalen Lage; imgleichen der erwähnte, am Horizont größer erscheinende Mond; ferner das sich ganz als schwebender, solider Körper darstellende Bild im Brennpunkt eines Hohlspiegels; das gemalte Rilievo, welches wir für ein wirkliches ansehn; die Bewegung des Ufers oder der Brücke, worauf wir stehn, während ein Schiff durchfährt; hohe Berge, die viel näher erscheinen, als sie sind, wegen des Mangels der Luftperspektive, welcher eine Folge der Reinheit der Atmosphäre, in der ihre hohen Gipfel liegen, ist; und hundert ähnliche Dinge, bei welchen allen der Verstand die gewöhnliche, ihm geläufige Ursache voraussetzt, diese also sofort anschaut, obgleich die Vernunft den richtigen Thatbestand auf andern Wegen ermittelt hat, damit aber jenem, als welcher ihrer Belehrung unzugänglich, weil in seinem Erkennen ihr vorhergängig, ist, nicht beikommen kann; wodurch der falsche Schein, d. i. der Trug des Verstandes, unverrückbar stehn bleibt, wenngleich der Irrtum, d. i. der Trug der Vernunft, verhindert wird. — Das vom Verstande richtig Erkannte ist die Realität; das von der Vernunft richtig Erkannte die Wahrheit, d. i. ein Urteil, welches Grund hat: jener ist der Schein (das fälschlich Angeschaute), dieser der Irrtum (das fälschlich Gedachte) entgegengesetzt.

Obgleich der rein formale Teil der empirischen Anschauung, also das Gesetz der Kausalität, nebst Raum und Zeit, a priori im Intellekt liegt; so ist ihm doch nicht die Anwendung desselben auf empirische Data zugleich mitgegeben: sondern diese erlangt er erst durch Uebung und Erfahrung. Daher kommt es, daß neugeborene Kinder zwar den Licht- und Farbeneindruck empfangen, allein noch nicht

die Objekte apprehendieren und eigentlich sehn; sondern sie sind, die ersten Wochen hindurch, in einem Stupor befangen, der sich alsdann verliert, wann ihr Verstand anfängt, seine Funktion an den Datis der Sinne, zumal des Getasts und Gesichts, zu üben, wodurch die objektive Welt allmählich in ihr Bewußtsein tritt. Dieser Eintritt ist am Intelligentwerden ihres Blicks und einiger Absichtlichkeit in ihren Bewegungen deutlich zu erkennen, besonders wenn sie zum erstenmal durch freundliches Anlächeln an den Tag legen, daß sie ihre Pfleger erkennen. Man kann auch beobachten, daß sie noch lange mit dem Sehn und Tasten experimentieren, um ihre Apprehension der Gegenstände unter verschiedener Beleuchtung, Richtung und Entfernung derselben, zu vervollkommnen, und so ein stilles, aber ernstes Studium treiben, bis sie alle die oben beschriebenen Verstandesoperationen des Sehns erlernt haben. Viel deutlicher jedoch ist diese Schule an spät operierten Blindgebornen zu konstatieren; da diese von ihren Wahrnehmungen Bericht erstatten. Seit Chesseldens berühmt gewordenem Blinden*) hat der Fall sich oft wiederholt und es sich jedesmal bestätigt, daß diese spät den Gebrauch der Augen erlangenden Leute zwar gleich nach der Operation Licht, Farben und Umrisse sehn, aber noch keine objektive Anschauung der Gegenstände haben: denn ihr Verstand muß erst die Anwendung seines Kausalgesetzes auf die ihm neuen Data und ihre Veränderungen lernen. Als Chesseldens Blinder zum erstenmal sein Zimmer mit den verschiedenen Gegenständen darin erblickte, unterschied er nichts daran, sondern hatte nur einen Totaleindruck, wie von einem, aus einem einzigen Stücke bestehenden Ganzen: er hielt es für eine glatte, verschieden gefärbte Oberfläche. Es fiel ihm nicht ein, gesonderte, verschieden entfernte, hintereinander geschobene Dinge zu erkennen. Bei solchen hergestellten Blinden muß das Getast, als welchem die Dinge schon bekannt sind, diese dem Gesicht erst bekannt machen, gleichsam sie präsentieren und einführen. Ueber Entfernungen haben sie anfangs gar kein Urteil, sondern greifen nach allem. Einer konnte, als er sein Haus von außen sah, nicht glauben, daß alle die großen Zimmer in dem kleinen Dinge da sein sollten. Ein andrer war hoch-

*) Ueber welchen der ursprüngliche Bericht in den Philosophical transactions Vol. 35 steht.

erfreut, als er, mehrere Wochen nach der Operation, die Entdeckung machte, daß die Kupferstiche an der Wand allerlei Gegenstände vorstellten*).

*) Im Morgenblatt vom 23. Oktober 1817 steht Nachricht von einem Blindgebornen, der im 17. Lebensjahre das Gesicht erhielt. Er mußte das verständige Anschauen erst lernen, erkannte keinen ihm vorher durch das Getast bekannten Gegenstand sehend wieder. Der Tastsinn mußte dem Gesichtssinn erst jeden einzelnen Gegenstand bekannt machen. So auch hatte er gar kein Urteil über die Entfernungen der gesehenen Objekte, sondern griff nach allem. — Franz, in seinem Buche: The eye: a treatise on the art of preserving this organ in healthy condition, and of improving the sight (London, Churchill. 1839), sagt pag. 34 bis 36: „A definite idea of distance, as well as of form and size, is only obtained by sight and touch, and by reflecting on the impressions made on both senses; but for this purpose we must take into account the muscular motion and voluntary locomotion of the individual. — Caspar Hauser (Feuerbachs Caspar Hauser — Beispiel eines Verbrechens am Seelenleben eines Menschen. Ansbach 1832. pag. 79 etc.) in a detailed account of his own experience in this respect states, that upon his first liberation from confinement, whenever he looked through the window upon external objects, such as the street, garden, etc., it appeared to him as if there were a shutter quite close to his eye, and covered with confused colours of all kinds, in which he could recognise or distinguish nothing singly. He says farther, that he did not convince himself till after some time during his walks out of doors, that what had at first appeared to him as a shutter of various colours, as well as many other objects, were in reality very different things; and that at length the shutter disappeared, and he saw and recognised all things in their just proportions. Persons born blind who obtain their sight by an operation in later years only, sometimes imagine that all objects touch their eyes, and lie so near to them that they are afraid of stumbling against them; sometimes they leap towards the moon, supposing that they can lay hold of it; at other times they run after the clouds moving along the sky, in order to catch them, or commit other such extravagancies. — Since ideas are gained by reflection upon sensation, it is further necessary in all cases, in order that an accurate idea of objects may be formed from the sense of sight, that the powers of the mind should be unimpaired, and undisturbed in their exercise. A proof of this is afforded in the instance related by Haslam (Haslam's Observations on Madness and Melancholy, 2. Ed. p. 192), of a boy who had no defect of sight, but was weak in understanding, and who in his seventh year was unable to estimate the distances of objects, especially as to height; he would extend his hand frequently towards a nail on the ceiling, or towards the moon, to catch it. It is therefore the judgment which corrects and makes clear this idea, or perception of visible objects."

Physiologische Bestätigung erhält die hier dargelegte Intellektualität der Anschauung durch Flourens: De la vie et de l'intelligence (Deuxième édition, Paris, Garnier Frères, 1858). Pag. 49, unter der Ueberschrift: Opposition entre les tubercules et les lobes cérébraux, sagt Flourens: „Il faut faire une grande distinction entre les sens et l'intelligence. L'ablation d'un tubercule détermine la perte de la *sensation*, du *sens* de la vue; la rétine devient insensible, l'iris devient immobile. L'ablation d'un lobe cérébral laisse la *sensation*, le *sens*, la *sensibilité* de la rétine, la *mobilité* de l'iris; elle ne détruit que la *perception* seule. Dans un cas, c'est un fait *sensorial;* et, dans l'autre, un fait *cérébral;* dans un cas, c'est la perte du *sens;* dans l'autre, c'est la perte de la *perception*. La distinction des perceptions et des sensations est encore un grand résultat; et il est démontré aux yeux. Il y a deux moyens de faire perdre la vision par l'encéphale: 1° par les tubercules, c'est la perte du sens, de la sensation; 2° par les lobes, c'est la perte de la perception, de l'intelligence. La sensibilité n'est donc pas l'intelligence, penser n'est donc pas sentir;

Daß die Intellektualität der Anschauung im allgemeinen schon von den Alten eingesehen wurde, bezeugt der berühmte Vers des alten Philosophen Epicharmus:

Νους ὁρῃ και νους ακουει· τ' αλλα κωφα και τυφλα. (Mens videt, mens audit; caetera surda et coeca.) Plutarch, der ihn (de solert. animal. c. 3) anführt, setzt hinzu: ὡς του περι τα ομματα και ωτα παθους, αν μη παρῃ το φρονουν, αισθησιν ου ποιουντος (quia affectio oculorum et aurium nullum affert sensum, intelligentia absente), und sagt kurz zuvor: Στρατωνος του φυσικου λογος εστιν, αποδεικνυων ὡς ουδ' αισθανεσθαι τοπαραπαν ανευ του νοειν ὑπαρχει. (Stratonis physici exstat ratiocinatio, qua „sine intelligentia sentiri omnino nihil posse" demonstrat.) Bald darauf aber sagt er: ὁθεν αναγκη, πασιν, οἱς το αισθανεσθαι, και το νοειν, ὑπαρχειν, ει τῳ νοειν αισθανεσθαι πεφυκαμεν (quare necesse est, omnia, quae sentiunt, etiam intelligere, siquidem intelligendo demum sentiamus). Hiemit wäre denn wieder ein Vers desselben Epicharmus in Verbindung zu setzen, den Diogenes Laertius (III, 16) anführt:

Ευμαιε, το σοφον εστιν ου καθ' ἑν μονον,
αλλ' ὁσα περ ζῃ, παντα και γνωμαν εχει.

(Eumaee, sapientia non uni tantum competit, sed quaecunque vivunt etiam intellectum habent.) Auch Porphyrius (de abstinentia III, 21) ist bemüht, ausführlich darzuthun, daß alle Tiere Verstand haben.

Daß nun diesem so sei, folgt aus der Intellektualität der Anschauung notwendig. Alle Tiere, bis zum niedrigsten herab, müssen Verstand, d. h. Erkenntnis des Kausalitätsgesetzes, haben, wenn auch in sehr verschiedenem Grade der

---

et voilà toute une philosophie renversée. L'idée n'est donc pas la sensation; et voilà encore une autre preuve du vice radical de cette philosophie." Ferner sagt Flourens pag. 77 unter der Ueberschrift: Séparation de la Sensibilité et de la Perception: „Il y a une de mes expériences qui sépare nettement la *sensibilité* de la *perception*. Quand on enlève le *cerveau proprement dit (lobes* ou *hémisphères cérébraux)* à un animal, l'animal perd la vue. Mais, par rapport à l'oeil, rien n'est changé: les objets continuent à se peindre sur la rétine; l'*iris* reste contractile, le *nerf optique* sensible, parfaitement sensible. Et cependant l'animal ne voit plus; il n'y a plus *vision*, quoique tout ce qui est *sensation* subsiste; il n'y a plus *vision*, parce qu'il n'y a plus *perception*. Le *percevoir*, et non le *sentir*, est donc le premier élément de l'*intelligence*. La *perception* est partie de l'*intelligence*, car elle se perd avec l'*intelligence*, et par l'ablation du même organe, les *lobes* ou *hémisphères cérébraux;* et la *sensibilité* n'en est point partie, puisqu'elle subsiste après la perte de l'*intelligence* et l'ablation des *lobes* ou *hémisphères*."

Feinheit und Deutlichkeit; aber stets wenigstens so viel, wie zur Anschauung mit ihren Sinnen erfordert ist: denn Empfindung ohne Verstand wäre nicht nur ein unnützes, sondern ein grausames Geschenk der Natur. Den Verstand der obern Tiere wird keiner, dem es nicht selbst daran gebricht, in Zweifel ziehn. Aber auch daß ihre Erkenntnis der Kausalität wirklich a priori und nicht bloß aus der Gewohnheit, dies auf jenes folgen zu sehn, entsprungen ist, tritt bisweilen unleugbar hervor. Ein ganz junger Hund springt nicht vom Tisch herab, weil er die Wirkung anticipiert. Vor kurzem hatte ich in meinem Schlafzimmer große, bis zur Erde herabreichende Fenstergardinen anbringen lassen, von der Art, die in der Mitte auseinanderfährt, wenn man eine Schnur zieht: als ich nun dies zum erstenmal, morgens beim Aufstehn, ausführte, bemerkte ich zu meiner Ueberraschung, daß mein sehr kluger Pudel ganz verwundert dastand und sich, aufwärts und seitwärts, nach der Ursache des Phänomens umsah, also die Veränderung suchte, von der er a priori wußte, daß sie vorhergegangen sein müsse: dasselbe wiederholte sich noch am folgenden Morgen. — Aber auch die untersten Tiere, sogar noch der Wasserpolyp, ohne gesonderte Sinneswerkzeuge, wenn er auf seiner Wasserpflanze, um in helleres Licht zu kommen, mit seinen Armen sich anklammernd, von Blatt zu Blatt wandert, hat Wahrnehmung, folglich Verstand.

Und von diesem untersten Verstande ist der des Menschen, den wir jedoch von dessen Vernunft deutlich sondern, nur dem Grade nach verschieden; während alle dazwischen liegenden Stufen von der Reihe der Tiere ausgefüllt werden, deren oberste Glieder, also Affe, Elefant, Hund, uns durch ihren Verstand in Erstaunen setzen. Aber immer und immer besteht die Leistung des Verstandes in unmittelbarem Auffassen der kausalen Verhältnisse, zuerst, wie gezeigt, zwischen dem eigenen Leib und den andern Körpern, woraus die objektive Anschauung hervorgeht; dann zwischen diesen objektiv angeschauten Körpern untereinander, wo nun, wie wir im vorigen Paragraph gesehn haben, das Kausalverhältnis unter drei verschiedenen Formen auftritt, nämlich als Ursach, als Reiz und als Motiv, nach welchen dreien sodann alle Bewegung auf der Welt vorgeht und vom Verstande allein verstanden wird. Sind es nun, von jenen dreien, die Ursachen, im engsten Sinne, denen er nachspürt; dann schafft

er Mechanik, Astronomie, Physik, Chemie, und erfindet Maschinen, zum Heil und Verderben: stets aber liegt allen seinen Entdeckungen, in letzter Instanz, ein unmittelbares intuitives Auffassen der ursächlichen Verbindung zum Grunde. Denn dieses ist die alleinige Form und Funktion des Verstandes; keineswegs aber das komplizierte Räderwerk der zwölf Kantischen Kategorien, deren Nichtigkeit ich nachgewiesen habe*). Sind hingegen die *Reize* der Leitfaden des Verstandes; so wird er Physiologie der Pflanzen und Tiere, Therapie und Toxikologie zu stande bringen. Hat er endlich sich auf die *Motivation* geworfen; dann wird er entweder sie bloß theoretisch zum Leitfaden gebrauchen, um Moral, Rechtslehre, Geschichte, Politik, auch dramatische und epische Poesie, zu Tage zu fördern; oder aber sich ihrer praktisch bedienen, entweder bloß um Tiere abzurichten, oder sogar um das Menschengeschlecht nach seiner Pfeife tanzen zu lassen, nachdem er glücklich an jeder Puppe das Fädchen herausgefunden hat, an welchem gezogen sie sich beliebig bewegt. Ob er nun die Schwere der Körper, mittelst der Mechanik, zu Maschinen so klug benutzt, daß ihre Wirkung, gerade zu rechter Zeit eintretend, seiner Absicht in die Hände spielt; oder ob er ebenso die gemeinsamen, oder die individuellen Neigungen der Menschen zu seinen Zwecken ins Spiel versetzt, ist, hinsichtlich der dabei thätigen Funktion, dasselbe. In dieser praktischen Anwendung nun wird der Verstand Klugheit und, wenn sie mit Ueberlistung anderer geschieht, Schlauheit genannt, auch wohl, wenn seine Zwecke sehr geringfügig sind, Pfiffigkeit, auch, wenn sie mit dem Nachteil anderer verknüpft sind, Verschmitztheit. Hingegen heißt er im bloß theoretischen Gebrauch *Verstand* schlechtweg, in

*) Alles Verstehen ist ein unmittelbares und daher intuitives Auffassen des Kausalzusammenhangs, obwohl es sogleich in abstrakte Begriffe abgesetzt werden muß, um fixiert zu werden. Daher ist Rechnen nicht Verstehen und liefert an sich kein Verständnis der Sachen. Dies erhält man nur auf dem Wege der Anschauung, durch richtige Erkenntnis der Kausalität und *geometrische* Konstruktion des Hergangs; wie solche *Euler* besser als irgend jemand gegeben hat; weil er die Sachen von Grund aus verstand. Das Rechnen hingegen hat es mit lauter abstrakten Größenbegriffen zu thun, deren Verhältnis zu einander es feststellt. Dadurch erlangt man nie das mindeste Verständnis eines physischen Vorgangs. Denn zu einem solchen ist erfordert *anschauliche* Auffassung der räumlichen Verhältnisse, mittelst welcher die Ursachen wirken. Sogar kann man sagen: *wo das Rechnen anfängt, hört das Verstehn auf.* Denn der mit Zahlen beschäftigte Kopf ist, während er rechnet, dem kausalen Zusammenhang und der geometrischen Konstruktion des physischen Hergangs gänzlich entfremdet: er steckt in lauter abstrakten Zahlbegriffen. Das Resultat aber besagt nie mehr, als *Wieviel*; nie *Was*. Mit l'expérience et le calcul, diesem Weidspruch der französischen Physiker, reicht man also keineswegs aus.

den höhern Graden aber alsdann Scharfsinn, Einsicht, Sagacität, Penetration; sein Mangel hingegen Stumpfheit, Dummheit, Pinselhaftigkeit u. s. w. Diese höchst verschiedenen Grade seiner Schärfe sind angeboren und nicht zu erlernen; wiewohl Uebung und Kenntnis des Stoffs überall zur richtigen Handhabung erfordert sind; wie wir dies ja selbst an seiner ersten Anwendung, also an der empirischen Anschauung, gesehn haben. Vernunft hat jeder Tropf: gibt man ihm die Prämissen, so vollzieht er den Schluß. Aber der Verstand liefert die primäre Erkenntnis, folglich die intuitive, und da liegen die Unterschiede. Demgemäß ist auch der Kern jeder großen Entdeckung, wie auch jedes welthistorischen Plans, das Erzeugnis eines glücklichen Augenblicks, in welchem, durch Gunst äußerer und innerer Umstände, dem Verstande komplizierte Kausalreihen, oder verborgene Ursachen tausendmal gesehener Phänomene, oder nie betretene, dunkle Wege, sich plötzlich erhellen. —

Durch die obigen Auseinandersetzungen der Vorgänge beim Tasten und Sehn ist unwidersprechlich dargethan, daß die empirische Anschauung im wesentlichen das Werk des Verstandes ist, dem dazu die Sinne nur den, im ganzen ärmlichen Stoff in ihren Empfindungen liefern; so daß er der werkbildende Künstler ist, sie nur die das Material darreichenden Handlanger. Durchweg aber besteht dabei sein Verfahren im Uebergehn von gegebenen Wirkungen zu ihren Ursachen, welche, eben erst dadurch, sich als Objekte im Raume darstellen. Die Voraussetzung dazu ist das Gesetz der Kausalität, welches eben deshalb vom Verstande selbst hinzugebracht sein muß; da es nimmermehr ihm von außen hat kommen können. Ist es doch die erste Bedingung aller empirischen Anschauung, diese aber die Form, in der alle äußere Erfahrung auftritt: wie also sollte es erst aus der Erfahrung geschöpft sein, deren wesentliche Voraussetzung es selbst ist? — Eben weil es dies schlechterdings nicht kann, Lockes Philosophie aber alle Apriorität aufgehoben hatte, leugnete Hume die ganze Realität des Kausalitätsbegriffes. Dabei erwähnte schon er (im siebenten seiner essays on human understanding) zwei falsche Hypothesen, die man in unseren Tagen wieder vorgebracht hat: die eine, daß die Wirkung des Willens auf die Glieder des Leibes; die andere, daß der Widerstand, den die Körper unserm Druck gegen sie entgegensetzen, der Ursprung und Prototyp des Kausalitäts-

begriffes sei. Hume widerlegt beides in seiner Weise und seinem Zusammenhang. Ich aber so: zwischen dem Willensakt und der Leibesaktion ist gar kein Kausalzusammenhang; sondern beide sind unmittelbar eins und dasselbe, welches doppelt wahrgenommen wird: einmal im Selbstbewußtsein, oder innern Sinn, als Willensakt; und zugleich in der äußern, räumlichen Gehirnanschauung, als Leibesaktion*). Die zweite Hypothese ist falsch, erstlich weil, wie oben ausführlich gezeigt, eine bloße Empfindung des Tastsinnes noch gar keine objektive Anschauung, geschweige den Kausalitätsbegriff liefert: nie kann dieser bloß aus dem Gefühl einer verhinderten Leibesanstrengung hervorgehn, die ja auch oft ohne äußere Ursache eintritt; und zweitens, weil unser Drängen gegen einen äußern Gegenstand, da es ein Motiv haben muß, schon die Wahrnehmung desselben, diese aber die Erkenntnis der Kausalität, voraussetzt. — Die Unabhängigkeit des Kausalitätsbegriffes von aller Erfahrung konnte aber gründlich nur dadurch dargethan werden, daß die Abhängigkeit aller Erfahrung, ihrer ganzen Möglichkeit nach, von ihm, nachgewiesen wurde; wie ich dies im obigen geleistet habe. Daß Kants in derselben Absicht aufgestellter Beweis falsch ist, werde ich § 23 darthun.

Hier ist auch der Ort, darauf aufmerksam zu machen, daß Kant die Vermittelung der empirischen Anschauung durch das uns vor aller Erfahrung bewußte Kausalitätsgesetz entweder nicht eingesehn, oder, weil es zu seinen Absichten nicht paßte, geflissentlich umgangen hat. In der Kritik der reinen Vernunft kommt das Verhältnis der Kausalität zur Anschauung nicht in der Elementarlehre, sondern an einem Orte, wo man es nicht suchen würde, zur Sprache, nämlich im Kapitel von den Paralogismen der reinen Vernunft, und zwar in der Kritik des vierten Paralogismus der transcendenten Psychologie, in der ersten Auflage allein, S. 367 ff. Schon daß er jener Erörterung diese Stelle angewiesen, zeigt an, daß er, bei Betrachtung jenes Verhältnisses, immer nur den Uebergang von der Erscheinung zum Dinge an sich, nicht aber das Entstehn der Anschauung selbst im Auge gehabt hat. Demgemäß sagt er hier, daß das Dasein eines wirklichen Gegenstandes außer uns nicht geradezu in der Wahrnehmung gegeben sei, sondern als äußere Ursache der-

*) Vergl. Welt als Wille und Vorstellung, 3. Aufl. Bd. 2, S. 41.

selben hinzugedacht und also geschlossen werden könne. Allein wer dies thut, ist ihm ein transcendentaler Realist, mithin auf dem Irrwege begriffen. Denn unter dem „äußern Gegenstande“ versteht Kant hier schon das Ding an sich. Der transcentendale Idealist hingegen bleibt bei der Wahrnehmung eines empirisch Realen, d. h. im Raume außer uns Vorhandenen, stehn, ohne, um ihr Realität zu geben, erst auf eine Ursache derselben schließen zu müssen. Die Wahrnehmung ist nämlich, bei Kant, etwas ganz Unmittelbares, welches ohne alle Beihilfe des Kausalnexus, und mithin des Verstandes, zu stande kommt: er identifiziert sie geradezu mit der Empfindung. Dies belegt a. a. O. die Stelle S. 371: „Ich habe, in Absicht auf die Wirklichkeit äußerer Gegenstände, ebensowenig nötig“ u. s. w., wie auch, S. 372, diese: „Man kann zwar einräumen, daß“ u. s. w. Aus diesen Stellen geht vollkommen deutlich hervor, daß bei ihm die Wahrnehmung äußerer Dinge im Raum aller Anwendung des Kausalgesetzes vorhergängig ist, dieses also nicht in jene, als Element und Bedingung derselben, eingeht: die bloße Sinnesempfindung ist ihm sofort Wahrnehmung. Bloß sofern man nach dem, was, im transcendentalen Sinne verstanden, außer uns sein mag, also nach dem Dinge an sich selbst frägt, kommt bei der Anschauung die Kausalität zur Sprache. Kant nimmt ferner das Kausalgesetz als allein in der Reflexion, also in abstrakter, deutlicher Begriffserkenntnis vorhanden und möglich an, hat daher keine Ahndung davon, daß die Anwendung desselben aller Reflexion vorhergeht, was doch offenbar der Fall ist, namentlich bei der empirischen Sinnesanschauung, als welche außerdem nimmermehr zu stande käme; wie dies meine obige Analyse derselben unwiderleglich beweist. Daher muß denn Kant das Entstehn der empirischen Anschauung ganz unerklärt lassen: sie ist, bei ihm, wie durch ein Wunder gegeben, bloß Sache der Sinne, fällt also mit der Empfindung zusammen. Ich wünsche sehr, daß der denkende Leser die angeführte Stelle Kants nachsehe, damit ihm einleuchte, wie sehr viel richtiger meine Auffassung des ganzen Zusammenhanges und Herganges ist. Jene äußerst fehlerhafte Kantische Ansicht hat seither in der philosophischen Litteratur immer fortbestanden, weil keiner sich getraute, sie anzutasten, und ich habe hier zuerst aufzuräumen gehabt, welches nötig war, um Licht in den Mechanismus unsers Erkennens zu bringen.

Uebrigens hat, durch meine Berichtigung der Sache, die von Kant aufgestellte idealistische Grundansicht durchaus nichts verloren; ja, sie hat vielmehr gewonnen; sofern bei mir die Forderung des Kausalgesetzes in der empirischen Anschauung, als ihrem Produkt, aufgeht und erlischt, mithin nicht ferner geltend gemacht werden kann zu einer völlig transcendenten Frage nach dem Ding an sich. Sehen wir nämlich auf meine obige Theorie der empirischen Anschauung zurück; so finden wir, daß das erste Datum zu derselben, die Sinnesempfindung, ein durchaus Subjektives, ein Vorgang innerhalb des Organismus, weil unter der Haut, ist. Daß diese Empfindungen der Sinnesorgane, auch angenommen, daß äußere Ursachen sie anregen, dennoch mit der Beschaffenheit dieser durchaus keine Aehnlichkeit haben können, — der Zucker nicht mit der Süße, die Rose nicht mit der Röte, — hat schon Locke ausführlich und gründlich dargethan. Allein auch daß sie nur überhaupt eine äußere Ursache haben müssen, beruht auf einem Gesetze, dessen Ursprung nachweislich in uns, in unserm Gehirn liegt, ist folglich zuletzt nicht weniger subjektiv, als die Empfindung selbst. Ja, die Zeit, die erste Bedingung der Möglichkeit jeder Veränderung, also auch der, auf deren Anlaß die Anwendung des Kausalitätsbegriffs erst eintreten kann; nicht weniger der Raum, welcher das Nach-außen-verlegen einer Ursache, die sich darauf als Objekt darstellt, allererst möglich macht, ist, wie Kant sicher dargethan hat, eine subjektive Form des Intellekts. Wir finden demnach sämtliche Elemente der empirischen Anschauung in uns liegend und nichts darin enthalten, was auf etwas schlechthin von uns Verschiedenes, ein Ding an sich selbst, sichere Anweisung gäbe. — Aber noch mehr: unter dem Begriff der Materie denken wir das, was von den Körpern noch übrig bleibt, wenn wir sie von ihrer Form und allen ihren spezifischen Qualitäten entkleiden, welches eben deshalb in allen Körpern ganz gleich, eins und dasselbe sein muß. Jene von uns aufgehobenen Formen und Qualitäten nun aber sind nichts anderes, als die besondere und speziell bestimmte Wirkungsart der Körper, welche eben die Verschiedenheit derselben ausmacht. Daher ist, wenn wir davon absehn, das dann noch Uebrigbleibende die bloße Wirksamkeit überhaupt, das reine Wirken als solches, die Kausalität selbst, objektiv gedacht, — also der Widerschein unsers eigenen Verstandes, das nach außen projizierte Bild

seiner alleinigen Funktion, und die Materie ist durch und durch lautere Kausalität: ihr Wesen ist das Wirken überhaupt. (Vergl. Welt als W. und V., 2. Aufl. Bd. 1, § 4, S. 9, u. Bd. 2, S. 48, 49; 3. Aufl. Bd. 1, S. 10, u. Bd. 2, Kap. 4, S. 52.) Daher eben läßt die reine Materie sich nicht anschauen, sondern bloß denken: sie ist ein zu jeder Realität als ihre Grundlage Hinzugedachtes. Denn reine Kausalität, bloßes Wirken, ohne bestimmte Wirkungsart, kann nicht anschaulich gegeben werden, daher in keiner Erfahrung vorkommen. — Die Materie ist also nur das objektive Korrelat des reinen Verstandes, ist nämlich Kausalität überhaupt und sonst nichts; so wie dieser das unmittelbare Erkennen von Ursach und Wirkung überhaupt und sonst nichts ist. Eben dieserhalb nun wieder kann auf die Materie selbst das Gesetz der Kausalität keine Anwendung finden: d. h. sie kann weder entstehn noch vergehn, sondern ist und beharrt. Denn da aller Wechsel der Accidenzien (Formen und Qualitäten), d. i. alles Entstehn und Vergehn, nur vermöge der Kausalität eintritt, die Materie aber die reine Kausalität als solche, objektiv aufgefaßt, selbst ist; so kann sie ihre Macht nicht an sich selbst ausüben; wie das Auge alles, nur nicht sich selbst sehn kann. Da ferner „Substanz" identisch ist mit Materie; so kann man sagen: Substanz ist das Wirken in abstracto aufgefaßt; Accidenz die besondere Art des Wirkens, das Wirken in concreto. — Dies sind nun also die Resultate, zu denen der wahre, d. i. der transcendentale Idealismus leitet. Daß wir zum Dinge an sich selbst, d. i. dem überhaupt auch außer der Vorstellung Existierenden, nicht auf dem Wege der Vorstellung gelangen können, sondern dazu einen ganz andern, durch das Innere der Dinge führenden Weg, der uns gleichsam durch Verrat die Festung öffnet, einschlagen müssen, habe ich durch mein Hauptwerk dargethan. —

Wenn man aber etwan die hier gegebene, ehrliche und tief gründliche Auflösung der empirischen Anschauung in ihre Elemente, welche sich sämtlich als subjektiv ergeben, vergleichen, oder gar identifizieren wollte mit Fichtes algebraischen Gleichungen zwischen Ich und Nicht-Ich, mit seinen sophistischen Scheindemonstrationen, die der Hülle der Unverständlichkeit, ja des Unsinns bedurften, um den Leser zu täuschen, mit den Darlegungen, wie das Ich das Nicht-Ich aus sich selbst herausspinnt, kurz, mit sämtlichen Possen der

Wissenschaftsleere; so würde dies eine offenbare Schikane und nichts weiter sein. Gegen alle Gemeinschaft mit diesem Fichte protestiere ich, so gut wie Kant öffentlich und ausdrücklich in einer Anzeige ad hoc der Jenaschen Litteraturzeitung dagegen protestiert hat*). Mögen immerhin Hegelianer und ähnliche Ignoranten von einer Kant-Fichteschen Philosophie reden: es gibt eine Kantische Philosophie und eine Fichtesche Windbeutelei, — das ist das wahre Sachverhältnis und wird es bleiben, trotz allen Präkonen des Schlechten und Verächtern des Guten, an denen das deutsche Vaterland reicher ist als irgend ein anderes.

§ 22.

Vom unmittelbaren Objekt.

Die Sinnesempfindungen des Leibes also sind es, welche die Data zur allerersten Anwendung des Kausalgesetzes abgeben, aus welcher eben dadurch die Anschauung dieser Klasse von Objekten entsteht, die folglich ihr Wesen und Dasein nur vermöge und in der Ausübung der also eingetretenen Verstandesfunktion hat.

Insofern nur der organische Leib der Ausgangspunkt für die Anschauung aller andern Objekte, also das diese Vermittelnde ist, hatte ich ihn, in der ersten Auflage dieser Abhandlung, das unmittelbare Objekt genannt; welcher Ausdruck jedoch nur in sehr uneigentlichem Verstande gelten kann. Denn obwohl die Wahrnehmung seiner Empfindungen eine schlechthin unmittelbare ist; so stellt doch er selbst sich dadurch noch gar nicht als Objekt dar; sondern so weit bleibt alles noch subjektiv, nämlich Empfindung. Von dieser geht die Anschauung der übrigen Objekte, als Ursachen solcher Empfindungen, allerdings aus, worauf jene sich als Objekte darstellen; nicht aber er selbst: denn er liefert hiebei dem Bewußtsein bloße Empfindungen. Objektiv, also als Objekt, wird auch er allein mittelbar erkannt, indem er, gleich allen andern Objekten, sich im Verstande, oder Gehirn (welches eins ist), als erkannte Ursache subjektiv gegebener Wirkung und eben dadurch objektiv darstellt; welches nur dadurch geschehen kann, daß seine Teile auf

*) Kant: „Erklärung über Fichtes Wissenschaftslehre", im Intelligenzblatt der Jenaschen Litteraturzeitung, 1799, Nr. 109.

seine eigenen Sinne wirken, also das Auge den Leib sieht, die Hand ihn betastet, u. s. f., als auf welche Data das Gehirn, oder Verstand, auch ihn, gleich andern Objekten, seiner Gestalt und Beschaffenheit nach, räumlich konstruiert. — Die unmittelbare Gegenwart der Vorstellungen dieser Klasse im Bewußtsein hängt demnach ab von der Stellung, welche sie, in der alles verbindenden Verkettung der Ursachen und Wirkungen, zu dem jedesmaligen Leibe des alles erkennenden Subjekts erhalten.

§ 23.

Bestreitung des von Kant aufgestellten Beweises der Apriorität des Kausalitätsbegriffes.

Die Darlegung der Allgemeingültigkeit des Gesetzes der Kausalität für alle Erfahrung, seiner Apriorität und seiner eben aus dieser folgenden Beschränkung auf die Möglichkeit der Erfahrung ist ein Hauptgegenstand der Kritik der reinen Vernunft. Jedoch kann ich dem daselbst gegebenen Beweis der Apriorität des Satzes nicht beistimmen. Er ist im wesentlichen folgender: „Die zu aller empirischen Kenntnis nötige Synthesis des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft gibt Succession, aber noch keine bestimmte: d. h. sie läßt unbestimmt, welcher von zwei wahrgenommenen Zuständen, nicht nur in meiner Einbildungskraft, sondern im Objekt, vorausgehe. Bestimmte Ordnung aber dieser Succession, durch welche allein das Wahrgenommene Erfahrung wird, d. h. zu objektiv gültigen Urteilen berechtigt, kommt erst hinein durch den reinen Verstandesbegriff von Ursach und Wirkung. Also ist der Grundsatz des Kausalverhältnisses Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, und als solche uns a priori gegeben." (Siehe Krit. d. rein. Vern., 1. Aufl. S. 201, 5. Aufl. S. 246.)

Danach also soll die Ordnung der Succession der Veränderungen realer Objekte allererst vermittelst der Kausalität derselben für eine objektive erkannt werden. Kant wiederholt und erläutert diese Behauptung, in der Kritik der reinen Vernunft, besonders in seiner „zweiten Analogie der Erfahrung" (1. Aufl. S. 189, vollständiger in der 5. Aufl. S. 232), sodann am Schlusse seiner „dritten Analogie", welche Stellen ich jeden, der das Folgende verstehn will

nachzulesen bitte. Er behauptet hier überall, daß die Objektivität der Succession der Vorstellungen, welche er als ihre Uebereinstimmung mit der Succession realer Objekte erklärt, lediglich erkannt werde durch die Regel, nach der sie einander folgen, d. h. durch das Gesetz der Kausalität; daß also durch meine bloße Wahrnehmung das objektive Verhältnis aufeinander folgender Erscheinungen völlig unbestimmt bleibe, indem ich alsdann bloß die Folge meiner Vorstellungen wahrnehme, die Folge in meiner Apprehension aber zu keinem Urteil über die Folge im Objekt berechtigt, wenn mein Urteil sich nicht auf das Gesetz der Kausalität stützt; indem ich außerdem, in meiner Apprehension, die Succession der Wahrnehmungen auch in ganz umgekehrter Ordnung könnte gehn lassen, da nichts ist, was sie als objektiv bestimmt. Zur Erläuterung dieser Behauptung führt er das Beispiel eines Hauses an, dessen Teile er in jeder beliebigen Succession, z. B. von oben nach unten, und von unten nach oben betrachten kann, wo also die Bestimmung der Succession bloß subjektiv wäre und in keinem Objekt begründet, weil sie von seiner Willkür abhängt. Und als Gegensatz stellt er die Wahrnehmung eines den Strom herabfahrenden Schiffes auf, das er zuerst und successive immer mehr unterhalb des Laufs des Stroms wahrnimmt, welche Wahrnehmung der Succession der Stellen des Schiffs er nicht ändern kann: daher er hier die subjektive Folge seiner Apprehension ableitet von der objektiven Folge in der Erscheinung, die er deshalb eine Begebenheit nennt. Ich behaupte dagegen, daß beide Fälle gar nicht unterschieden sind, daß beides Begebenheiten sind, deren Erkenntnis objektiv ist, d. h. eine Erkenntnis von Veränderungen realer Objekte, die als solche vom Subjekt erkannt werden. Beides sind Veränderungen der Lage zweier Körper gegeneinander. Im ersten Fall ist einer dieser Körper der eigene Leib des Betrachters und zwar nur ein Teil desselben, nämlich das Auge, und der andre ist das Haus, gegen dessen Teile die Lage des Auges successive geändert wird. Im zweiten Fall ändert das Schiff seine Lage gegen den Strom, also ist die Veränderung zwischen zwei Körpern. Beides sind Begebenheiten: der einzige Unterschied ist, daß im ersten Fall die Veränderung ausgeht vom eigenen Leibe des Beobachters, dessen Empfindungen zwar der Ausgangspunkt aller Wahrnehmungen desselben sind, der jedoch nichtsdestoweniger ein

Objekt unter Objekten, mithin den Gesetzen dieser objektiven Körperwelt unterworfen ist. Die Bewegung seines Leibes nach seinem Willen ist für ihn, sofern er sich rein erkennend verhält, bloß eine empirisch wahrgenommene Thatsache. Die Ordnung der Succession der Veränderung könnte so gut im zweiten, wie im ersten Fall, umgekehrt werden, sobald nur der Betrachter ebensowohl die Kraft hätte, das Schiff stromaufwärts zu ziehen, wie die, sein Auge in einer der ersten entgegengesetzten Richtung zu bewegen. Denn daraus, daß die Succession der Wahrnehmungen der Teile des Hauses von seiner Willkür abhängt, will Kant abnehmen, daß sie keine objektive und keine Begebenheit sei. Aber das Bewegen seines Auges in der Richtung vom Dach zum Keller ist eine Begebenheit und die entgegengesetzte vom Keller zum Dach eine zweite, so gut wie das Fahren des Schiffs. Es ist hier gar kein Unterschied; so wie, in Hinsicht auf das Begebenheitsein oder nicht, kein Unterschied ist, ob ich an einer Reihe Soldaten vorbeigehe, oder diese an mir: beides sind Begebenheiten. Fixiere ich, vom Ufer aus, den Blick auf ein diesem nahe vorbeifahrendes Schiff; so wird es mir bald scheinen, daß das Ufer mit mir sich bewege und das Schiff stillestehe: hiebei bin ich nun zwar in der Ursache der relativen Ortsveränderung irre, da ich die Bewegung einem falschen Objekte zuschreibe: aber die reale Succession der relativen Stellungen meines Leibes zum Schiff erkenne ich dennoch objektiv und richtig. Kant würde auch, in dem von ihm aufgestellten Fall, nicht geglaubt haben, einen Unterschied zu finden, hätte er bedacht, daß sein Leib ein Objekt unter Objekten ist und daß die Succession seiner empirischen Anschauungen abhängt von der Succession der Einwirkungen andrer Objekte auf seinen Leib, folglich eine objektive ist, d. h. unter Objekten u n m i t t e l b a r (wenn auch nicht mittelbar) unabhängig von der Willkür des Subjekts statthat, folglich sehr wohl erkannt werden kann, ohne daß die succesive auf seinen Leib einwirkenden Objekte in einer Kausalverbindung untereinander stehn.

Kant sagt: die Zeit kann nicht wahrgenommen werden: also empirisch läßt sich keine Succession von Vorstellungen als objektiv wahrnehmen, d. h. als Veränderungen der Erscheinungen unterscheiden von den Veränderungen bloß subjektiver Vorstellungen. Nur durch das Gesetz der Kausalität, welches eine Regel ist, nach der Zustände einander folgen,

läßt sich die Objektivität einer Veränderung erkennen. Und das Resultat seiner Behauptung würde sein, daß wir gar keine Folge in der Zeit als objektiv wahrnehmen, ausgenommen die von Ursach und Wirkung, und daß jede andre von uns wahrgenommene Folge von Erscheinungen bloß durch unsre Willkür so und nicht anders bestimmt sei. Ich muß gegen alles dieses anführen, daß Erscheinungen sehr wohl aufeinander folgen können, ohne auseinander zu erfolgen. Und dies thut dem Gesetz der Kausalität keinen Abbruch. Denn es bleibt gewiß, daß jede Veränderung Wirkung einer andern ist, da dies a priori feststeht: nur folgt sie nicht bloß auf die einzige, die ihre Ursache ist, sondern auf alle andern, die mit jener Ursache zugleich sind und mit denen sie in keiner Kausalverbindung steht. Sie wird nicht gerade in der Folge der Reihe der Ursachen von mir wahrgenommen, sondern in einer ganz andern, die aber deshalb nicht minder objektiv ist, und von einer subjektiven, von meiner Willkür abhängigen, dergleichen z. B. die meiner Phantasmen ist, sich sehr unterscheidet. Das Aufeinanderfolgen in der Zeit von Begebenheiten, die nicht in Kausalverbindung stehn, ist eben was man Zufall nennt, welches Wort von Zusammentreffen, Zusammenfallen, des nicht Verknüpften herkommt: ebenso το συμβεβηκος von συμβαινειν. (Vergl. Arist. Anal. post. I, 4.) Ich trete vor die Hausthür, und darauf fällt ein Ziegel vom Dach, der mich trifft; so ist zwischen dem Fallen des Ziegels und meinem Heraustreten keine Kausalverbindung, aber dennoch die Succession, daß mein Heraustreten dem Fallen des Ziegels vorherging, in meiner Apprehension objektiv bestimmt und nicht subjektiv durch meine Willkür, die sonst wohl die Succession umgekehrt haben würde. Ebenso ist die Succession der Töne einer Musik objektiv bestimmt und nicht subjektiv durch mich, den Zuhörer: aber wer wird sagen, daß die Töne der Musik nach dem Gesetz von Ursach und Wirkung aufeinander folgen? Ja sogar die Succession von Tag und Nacht wird ohne Zweifel objektiv von uns erkannt, aber gewiß werden sie nicht als Ursach und Wirkung voneinander aufgefaßt, und über ihre gemeinschaftliche Ursache war die Welt bis auf Kopernikus im Irrtum, ohne daß die richtige Erkenntnis ihrer Succession darunter zu leiden gehabt hätte. Hiedurch wird, beiläufig gesagt, auch Humes Hypothese widerlegt; da die älteste und ausnahmsloseste Folge von Tag und Nacht

doch nicht, vermöge der Gewohnheit, irgend einen verleitet hat, sie für Ursach und Wirkung voneinander zu halten.

Kant sagt a. a. O., daß eine Vorstellung nur dadurch objektive Realität zeige (das heißt doch wohl von bloßen Phantasmen unterschieden werde), daß wir ihre notwendige und einer Regel (dem Kausalgesetz) unterworfene Verbindung mit andern Vorstellungen und ihre Stelle in einer bestimmten Ordnung des Zeitverhältnisses unsrer Vorstellungen erkennen. Aber von wie wenigen Vorstellungen erkennen wir die Stelle, die ihnen das Kausalgesetz in der Reihe der Ursachen und Wirkungen gibt! und doch wissen wir immer die objektiven von den subjektiven, reale Objekte von Phantasmen zu unterscheiden. Im Schlafe, als in welchem das Gehirn vom peripherischen Nervensystem und dadurch von äußern Eindrücken isoliert ist, können wir jene Unterscheidung nicht machen, daher wir, während wir träumen, Phantasmen für reale Objekte halten und erst beim Erwachen, d. h. dem Wiedereintritt der sensibeln Nerven und dadurch der Außenwelt ins Bewußtsein den Irrtum erkennen, obgleich auch im Traum, solange er nicht abbricht, das Gesetz der Kausalität sein Recht behauptet, nur daß ihm oft ein unmöglicher Stoff untergeschoben wird. Fast möchte man glauben, daß Kant, bei obiger Stelle, unter Leibnizens Einfluß gestanden hat, so sehr er auch sonst diesem, in seiner ganzen Philosophie, entgegengesetzt ist; wenn man nämlich beachtet, daß ganz ähnliche Aeußerungen sich in Leibnizens Nouveaux essais sur l'entendement (Liv. IV, ch. 2, § 14) finden, z. B. la vérité des choses sensibles ne consiste que dans la liaison des phénomènes, qui doit avoir sa raison, et c'est ce qui les distingue des songes. — — — — Le vrai Critérion, en matière des objets des sens, est la liaison des phénomènes, qui garantit les vérités de fait, à l'égard des choses sensibles hors de nous.

Bei diesem ganzen Beweise der Apriorität und Notwendigkeit des Kausalitätsgesetzes, daraus, daß wir nur durch dessen Vermittelung die objektive Succession der Veränderungen erkennten und es insofern Bedingung der Erfahrung wäre, ist Kant offenbar in einen höchst wunderlichen und so palpabeln Irrtum geraten, daß derselbe nur zu erklären ist als eine Folge seiner Vertiefung in den apriorischen Teil unsrer Erkenntnis, welche ihn aus den Augen verlieren ließ, was sonst jeder hätte sehn müssen. Den allein richtigen

Beweis der Apriorität des Kausalitätsgesetzes habe ich § 21 gegeben. Bestätigt wird dieselbe jeden Augenblick durch die unerschütterliche Gewißheit, mit der jeder in allen Fällen von der Erfahrung erwartet, daß sie diesem Gesetze gemäß ausfalle, d. h. durch die Apodikticität, die wir selbigem beilegen, die sich von jeder andern auf Induktion gegründeten Gewißheit, z. B. der empirisch erkannter Naturgesetze, dadurch unterscheidet, daß es uns sogar zu denken unmöglich ist, daß dieses Gesetz irgendwo in der Erfahrungswelt eine Ausnahme leide. Wir können uns z. B. denken, daß das Gesetz der Gravitation einmal aufhörte zu wirken, nicht aber daß dieses ohne eine Ursach geschähe.

Kant in seinem Beweise ist in den, dem des Hume entgegengesetzten Fehler geraten. Dieser nämlich erklärte alles Erfolgen für bloßes Folgen: Kant hingegen will, daß es kein andres Folgen gebe, als das Erfolgen. Der reine Verstand freilich kann allein das Erfolgen begreifen, das bloße Folgen aber so wenig wie den Unterschied zwischen rechts und links, welcher nämlich, eben wie das Folgen, bloß durch die reine Sinnlichkeit zu erfassen ist. Die Folge der Begebenheiten in der Zeit kann allerdings (was Kant a. a. O. leugnet) empirisch erkannt werden, so gut wie das Nebeneinandersein der Dinge im Raum. Die Art aber, wie etwas auf ein andres in der Zeit überhaupt folge, ist so wenig zu erklären, als die Art, wie etwas aus einem andern erfolge: jene Erkenntnis ist durch die reine Sinnlichkeit, diese durch den Verstand gegeben und bedingt. Kant aber, indem er objektive Folge der Erscheinungen für bloß durch den Leitfaden der Kausalität erkennbar erklärt, verfällt in denselben Fehler, den er (Kr. d. r. V., 1. Aufl. S. 275, 5. Aufl. S. 331) dem Leibniz vorwirft, „daß er die Formen der Sinnlichkeit intellektuiere". — Ueber die Succession ist meine Ansicht diese. Aus der zur reinen Sinnlichkeit gehörigen Form der Zeit schöpfen wir die Kenntnis der bloßen Möglichkeit der Succession. Die Succession der realen Objekte, deren Form eben die Zeit ist, erkennen wir empirisch und folglich als wirklich. Die Notwendigkeit aber einer Succession zweier Zustände, d. h. einer Veränderung, erkennen wir bloß durch den Verstand, mittelst der Kausalität: und daß wir den Begriff von Notwendigkeit einer Succession haben, ist sogar schon ein Beweis davon, daß das Gesetz der Kausalität kein empirisch erkanntes, sondern ein uns a priori

gegebenes ist. Der Satz vom zureichenden Grund überhaupt ist Ausdruck der im Innersten unsers Erkenntnisvermögens liegenden Grundform einer notwendigen Verbindung aller unsrer Objekte, d. h. Vorstellungen: er ist die gemeinsame Form aller Vorstellungen und der alleinige Ursprung des Begriffes der Notwendigkeit, als welcher schlechterdings keinen andern wahren Inhalt, noch Beleg, hat, als den des Eintritts der Folge, wenn ihr Grund gesetzt ist. Daß in der Klasse von Vorstellungen, die wir jetzt betrachten, wo jener Satz als Gesetz der Kausalität auftritt, derselbe die Zeitfolge bestimmt, kommt daher, daß die Zeit die Form dieser Vorstellungen ist, daher denn die notwendige Verbindung hier als Regel der Succession erscheint. In andern Gestalten des Satzes vom zureichenden Grunde wird uns die notwendige Verbindung, die er überall heischt, in ganz andern Formen, als die Zeit, und folglich nicht als Succession erscheinen, aber immer den Charakter einer notwendigen Verbindung beibehalten, wodurch sich die Identität des Satzes vom zureichenden Grunde in allen seinen Gestalten, oder vielmehr die Einheit der Wurzel aller Gesetze, deren Ausdruck jener Satz ist, offenbart.

Wäre die angefochtene Behauptung Kants richtig, so würden wir die Wirklichkeit der Succession bloß aus ihrer Notwendigkeit erkennen: dieses würde aber einen alle Reihen von Ursachen und Wirkungen zugleich umfassenden, folglich allwissenden Verstand voraussetzen. Kant hat dem Verstand das Unmögliche aufgelegt, bloß um der Sinnlichkeit weniger zu bedürfen.

Wie läßt sich Kants Behauptung, daß Objektivität der Succession allein erkannt werde aus der Notwendigkeit der Folge von Wirkung auf Ursache, vereinigen mit jener (Kr. d. rein. V., 1. Aufl. S. 203, 5. Aufl. S. 249), daß das empirische Kriterium, welcher von zwei Zuständen Ursach und welcher Wirkung sei, bloß die Succession sei? Wer sieht hier nicht den offenbarsten Zirkel?

Würde Objektivität der Succession bloß erkannt aus der Kausalität, so wäre sie nur als solche denkbar und wäre eben nichts als diese. Denn wäre sie noch etwas anderes, so hätte sie auch andre unterscheidende Merkmale, an denen sie erkannt werden könnte, was eben Kant leugnet. Folglich könnte man, wenn Kant recht hätte, nicht sagen: „Dieser Zustand ist Wirkung jenes, daher folgt er ihm.“ Sondern

Folgen und Wirkungsein wäre eins und dasselbe und jener Satz tautologisch. Auch erhielte nach also aufgehobenem Unterschied von Folgen und Erfolgen Hume wieder recht, der alles Erfolgen für bloßes Folgen erklärte, also ebenfalls jenen Unterschied leugnete.

Kants Beweis wäre also dahin einzuschränken, daß wir empirisch bloß Wirklichkeit der Succession erkennen: da wir aber außerdem auch Notwendigkeit der Succession in gewissen Reihen der Begebenheiten erkennen und sogar vor aller Erfahrung wissen, daß jede mögliche Begebenheit in irgend einer dieser Reihen eine bestimmte Stelle haben müsse; so folgt schon hieraus die Realität und die Apriorität des Gesetzes der Kausalität, für welche letztere der oben § 21 gegebene Beweis der allein richtige ist.

Mit Kants Lehre, daß objektive Succession nur möglich und erkennbar sei durch Kausalverknüpfung, geht eine andre parallel, daß nämlich Zugleichsein nur möglich und erkennbar sei durch Wechselwirkung; dargelegt in der Kr. d. r. V. unter dem Titel „Dritte Analogie der Erfahrung". Kant geht hierin so weit, zu sagen: „daß das Zugleichsein von Erscheinungen, die nicht wechselseitig aufeinander wirkten, sondern etwan durch einen leeren Raum getrennt würden, kein Gegenstand einer möglichen Wahrnehmung sein würde" (das wäre ein Beweis a priori, daß zwischen den Fixsternen kein leerer Raum sei): und „daß das Licht, das zwischen unserm Auge und den Weltkörpern spiele" (welcher Ausdruck den Begriff unterschiebt, als wirke nicht nur das Licht der Sterne auf unser Auge, sondern auch dieses auf jene), „eine Gemeinschaft zwischen uns und diesen bewirke und so das Zugleichsein der letztern beweise". Dies letztere ist sogar empirisch falsch; da der Anblick eines Fixsterns keineswegs beweist, daß er jetzt mit dem Beschauer zugleich sei; sondern höchstens, daß er vor einigen Jahren, oft nur, daß er vor Jahrtausenden dagewesen. Uebrigens steht und fällt diese Lehre Kants mit jener ersteren, nur ist sie viel leichter zu durchschauen: zudem ist von der Nichtigkeit des ganzen Begriffes der Wechselwirkung schon oben § 20 geredet worden.

Mit dieser Bestreitung des in Rede stehenden Kantischen Beweises kann man beliebig zwei frühere Angriffe auf denselben vergleichen, nämlich den von Feder, in seinem Buche „Ueber Raum und Kausalität", § 29, und den von G. E.

Schulze, in seiner Kritik der theoretischen Philosophie, Bd. 2, S. 422 f.

Nicht ohne große Scheu habe ich es (1813) gewagt, Einwendungen vorzubringen gegen eine hauptsächliche, als erwiesen geltende und noch in den neuesten Schriften (z. B. Fries, Krit. der Vernunft, Bd. 2, S. 85) wiederholte Lehre jenes Mannes, dessen Tiefsinn ich bewundernd verehre und dem ich so Vieles und Großes verdanke, daß sein Geist in Homers Worten zu mir sagen kann:

Αχλυν δ'αυ τοι απ' οφθαλμων ἑλον, ἡ πριν επηεν.

§ 24.

Vom Mißbrauch des Gesetzes der Kausalität.

Unsrer bisherigen Auseinandersetzung zufolge begeht man einen solchen, so oft man das Gesetz der Kausalität auf etwas anderes, als auf Veränderungen, in der uns empirisch gegebenen, materiellen Welt anwendet, z. B. auf die Naturkräfte, vermöge welcher solche Veränderungen überhaupt erst möglich sind; oder auf die Materie, an der sie vorgehn; oder auf das Weltganze, als welchem dazu ein absolut objektives, nicht durch unsern Intellekt bedingtes Dasein beigelegt werden muß; auch noch sonst auf mancherlei Weise. Ich verweise hier auf das in der „Welt als W. und V." 2. Aufl. Bd. 2, Kap. 4, S. 42 f. (3. Aufl. Bd. 2, S. 46 f.) darüber Gesagte. Der Ursprung solches Mißbrauchs ist allemal, teils, daß man den Begriff der Ursache, wie unzählige andere in der Metaphysik und Moral, viel zu weit faßt; teils, daß man vergißt, daß das Gesetz der Kausalität zwar eine Voraussetzung ist, die wir mit auf die Welt bringen, und welche die Anschauung der Dinge außer uns möglich macht, daß wir jedoch eben deshalb nicht berechtigt sind, einen solchen, aus der Vorrichtung unsers Erkenntnisvermögens entspringenden Grundsatz auch außerdem und unabhängig von letzterem als die für sich bestehende ewige Ordnung der Welt und alles Existierenden geltend zu machen.

§ 25.

Die Zeit der Veränderung.

Da der Satz vom zureichenden Grunde des Werdens nur bei Veränderungen Anwendung findet, darf hier

nicht unerwähnt bleiben, daß schon die alten Philosophen die Frage aufgeworfen haben, in welcher Zeit die Veränderung vorgehe? sie könne nämlich nicht statthaben, während der frühere Zustand noch da sei, und auch nicht nachdem schon der neue eingetreten: geben wir ihr aber eine eigene Zeit zwischen beiden; so müßte, während dieser, der Körper weder im ersten, noch im zweiten Zustande, z. B. ein Sterbender weder tot, noch lebendig, ein Körper weder ruhend, noch bewegt sein; welches absurd wäre. Die Bedenklichkeiten und Spitzfindigkeiten hierüber findet man zusammengestellt im Sextus Empiricus, adv. Mathem. lib. IX, 267—271, et Hypot. III, c. 14, auch etwas davon im Gellius, L. VI, c. 13. — Plato hatte diesen schwierigen Punkt ziemlich cavalièrement abgefertigt, indem er, im Parmenides (S. 138 Bip.), eben behauptet, die Veränderung geschehe plötzlich und fülle gar keine Zeit; sie sei im εξαιφνης (in repentino), welches er eine ατοπος φυσις, εν χρονῳ ουδεν ουσα, also ein wunderliches, zeitloses Wesen (das denn doch in der Zeit eintritt) nennt.

Dem Scharfsinn des Aristoteles ist es demnach vorbehalten geblieben, diese schwierige Sache ins reine zu bringen; welches er gründlich und ausführlich geleistet hat im 6. Buch der Physik, Kap. 1—8. Sein Beweis, daß keine Veränderung plötzlich (dem εξαιφνης des Plato), sondern jede nur allmählich geschehe, mithin eine gewisse Zeit ausfülle, ist gänzlich auf Grundlage der reinen Anschauung a priori der Zeit und des Raums geführt, aber auch sehr subtil ausgefallen. Das Wesentliche dieser sehr langen Beweisführung ließe sich allenfalls auf folgende Sätze zurückführen. Aneinander grenzen heißt die gegenseitigen äußersten Enden gemeinschaftlich haben: folglich können nur zwei Ausgedehnte, nicht zwei Unteilbare (da sie sonst eins wären) aneinander grenzen; folglich nur Linien, nicht bloße Punkte. Dies wird nun vom Raum auf die Zeit übertragen. Wie zwischen zwei Punkten immer noch eine Linie, so ist zwischen zwei Jetzt immer noch eine Zeit. Diese nun ist die Zeit der Veränderung; wenn nämlich im ersten Jetzt ein Zustand und im zweiten ein anderer ist. Sie ist, wie jede Zeit, ins Unendliche teilbar: folglich durchgeht in ihr das sich Verändernde unendlich viele Grade, durch die aus jenem ersten Zustande der zweite allmählich erwächst. — Gemeinverständlich ließe sich die Sache so erläutern: Zwischen zwei

successiven Zuständen, deren Verschiedenheit in unsere Sinne fällt, liegen immer noch mehrere, deren Verschiedenheit uns nicht wahrnehmbar ist, weil der neu eintretende Zustand einen gewissen Grad, oder Größe erlangt haben muß, um sinnlich wahrnehmbar zu sein. Daher gehn demselben schwächere Grade oder geringere Ausdehnungen vorher, welche durchlaufend er allmählich erwächst. Diese zusammengenommen begreift man unter dem Namen der Veränderung, und die Zeit, welche sie ausfüllen, ist die Zeit der Veränderung. Wenden wir dies an auf einen Körper, der gestoßen wird; so ist die nächste Wirkung eine gewisse Schwingung seiner innern Teile, welche, nachdem durch sie der Impuls sich fortgepflanzt hat, in äußere Bewegung ausbricht. — Aristoteles schließt ganz richtig aus der unendlichen Teilbarkeit der Zeit, daß alles diese Ausfüllende, folglich auch jede Veränderung, d. i. Uebergang aus einem Zustand in den andern, ebenfalls unendlich teilbar sein muß, daß also alles, was entsteht, in der That aus unendlichen Teilen zusammenkommt, mithin stets allmählich, nie plötzlich wird. Aus den obigen Grundsätzen und aus dem daraus folgenden allmählichen Entstehn jeder Bewegung zieht er im letzten Kapitel dieses Buches die wichtige Folgerung, daß nichts Unteilbares, folglich kein bloßer Punkt, sich bewegen könne. Dazu stimmt sehr schön Kants Erklärung der Materie, daß sie sei „das Bewegliche im Raum“.

Dieses also zuerst vom Aristoteles aufgestellte und bewiesene Gesetz der Kontinuität und Allmählichkeit aller Veränderungen finden wir von Kant dreimal dargelegt: nämlich in seiner Dissertatio de mundi sensibilis et intelligibilis forma § 14; in der Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl. S. 207, und 5. Aufl. S. 253; endlich in den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, am Schluß der „Allgemeinen Anmerkung zur Mechanik“. An allen drei Stellen ist seine Darstellung der Sache kurz, aber auch nicht so gründlich, wie die des Aristoteles, mit der sie dennoch im wesentlichen ganz übereinstimmt; daher nicht wohl zu zweifeln ist, daß Kant diese Gedanken direkt, oder indirekt, vom Aristoteles überkommen habe; obwohl er ihn nirgends nennt. Der Satz des Aristoteles ουκ εστι αλληλων εχομενα τα νυν findet sich darin wiedergegeben mit „zwischen zwei Augenblicken ist immer eine Zeit“; gegen welchen Ausdruck sich einwenden läßt: „sogar zwischen zwei Jahrhunderten ist

keine; weil es in der Zeit, wie im Raum, eine reine Grenze geben muß". — Statt also des Aristoteles zu erwähnen, will Kant, in der ersten und ältesten der angeführten Darstellungen, jene von ihm vorgetragene Lehre identifizieren mit der lex continuitatis des Leibniz. Wäre diese mit jener wirklich dasselbe, so hätte Leibniz die Sache vom Aristoteles. Nun hat Leibniz diese loi de la continuité (nach seiner eigenen Aussage, S. 189 der opera philos. ed. Erdmann) zuerst aufgestellt in einem Briefe an Bayle (ibid. S. 104), wo er es jedoch principe de l'ordre général nennt und unter diesem Namen ein sehr allgemeines und unbestimmtes, vorzüglich geometrisches Raisonnement gibt, welches auf die Zeit der Veränderung, die er gar nicht erwähnt, keine direkte Beziehung hat.

Fünftes Kapitel.

Ueber die zweite Klasse der Objekte für das Subjekt und die in ihr herrschende Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde.

---

§ 26.

Erklärung dieser Klasse von Objekten.

Der allein wesentliche Unterschied zwischen Mensch und Tier, den man von jeher einem, jenem ausschließlich eigenen und ganz besonderen Erkenntnisvermögen, der Vernunft, zugeschrieben hat, beruht darauf, daß der Mensch eine Klasse von Vorstellungen hat, deren kein Tier teilhaft ist: es sind die Begriffe, also die abstrakten Vorstellungen; im Gegensatz der anschaulichen, aus welchen jedoch jene abgezogen sind. Die nächste Folge hievon ist, daß das Tier weder spricht, noch lacht; mittelbare Folge aber alles das Viele und Große, was das menschliche Leben vor dem tierischen auszeichnet. Denn durch den Hinzutritt der abstrakten Vorstellung ist nunmehr auch die Motivation eine anderartige geworden. Wenngleich die Handlungen des Menschen mit nicht minder strenger Notwendigkeit, als die der Tiere, erfolgen; so ist doch durch die Art der Moti-

vation, sofern sie hier aus Gedanken besteht, welche die Wahlentscheidung (d. i. den bewußten Konflikt der Motive) möglich machen, das Handeln mit Vorsatz, mit Ueberlegung, nach Plänen, Maximen, in Uebereinstimmung mit andern u. s. w., an die Stelle des bloßen Impulses durch vorliegende, anschauliche Gegenstände getreten, dadurch aber alles das herbeigeführt, was des Menschen Leben so reich, so künstlich und so schrecklich macht, daß er, in diesem Occident, der ihn weiß gebleicht hat und wohin ihm die alten, wahren, tiefen Urreligionen seiner Heimat nicht haben folgen können, seine Brüder nicht mehr kennt, sondern wähnt, die Tiere seien etwas von Grund aus anderes, als er, und, um sich in diesem Wahne zu befestigen, sie Bestien nennt, alle ihre ihm gemeinsamen Lebensverrichtungen an ihnen mit Schimpfnamen belegt und sie für rechtlos ausgibt, indem er gegen die sich aufdrängende Identität des Wesens in ihm und ihnen sich gewaltsam verstockt.

Dennoch besteht, wie eben gesagt, der ganze Unterschied darin, daß, außer den anschaulichen Vorstellungen, die wir im vorigen Kapitel betrachtet haben und deren die Tiere ebenfalls teilhaft sind, der Mensch auch noch abstrakte, d. h. aus jenen abgezogene Vorstellungen in seinem, hauptsächlich hiezu so viel voluminöseren Gehirn beherbergt. Man hat solche Vorstellungen Begriffe genannt, weil jede derselben unzählige Einzeldinge in, oder vielmehr unter sich begreift, also ein Inbegriff derselben ist. Man kann sie auch definieren als Vorstellungen aus Vorstellungen. Denn bei ihrer Bildung zerlegt das Abstraktionsvermögen die, im vorigen Kapitel behandelten, vollständigen, also anschaulichen Vorstellungen in ihre Bestandteile, um diese abgesondert, jeden für sich, denken zu können als die verschiedenen Eigenschaften, oder Beziehungen, der Dinge. Bei diesem Prozesse nun aber büßen die Vorstellungen notwendig die Anschaulichkeit ein, wie Wasser, wenn in seine Bestandteile zerlegt, die Flüssigkeit und Sichtbarkeit. Denn jede also ausgesonderte (abstrahierte) Eigenschaft läßt sich für sich allein wohl denken, jedoch darum nicht für sich allein auch anschauen. Die Bildung eines Begriffs geschieht überhaupt dadurch, daß von dem anschaulich Gegebenen vieles fallen gelassen wird, um dann das übrige für sich allein denken zu können: derselbe ist also ein Wenigerdenken, als angeschaut wird. Hat man, verschiedene anschauliche Gegen-

stände betrachtend, von jedem etwas anderes fallen lassen und doch bei allen dasselbe übrig behalten; so ist dies das genus jener Species. Demnach ist der Begriff eines jeden genus der Begriff einer jeden darunter begriffenen Species, nach Abzug alles dessen, was nicht allen Speciebus zukommt. Nun kann aber jeder mögliche Begriff als ein genus gedacht werden: daher ist er stets ein Allgemeines und als solches ein nicht Anschauliches. Darum auch hat er eine Sphäre, als welche der Inbegriff alles durch ihn Denkbaren ist. Je höher man nun in der Abstraktion aufsteigt, desto mehr läßt man fallen, also desto weniger denkt man noch. Die höchsten, d. i. die allgemeinsten Begriffe sind die ausgeleertesten und ärmsten, zuletzt nur noch leichte Hülsen, wie z. B. Sein, Wesen, Ding, Werden u. dgl. m. — Was können, beiläufig gesagt, philosophische Systeme leisten, die bloß aus dergleichen Begriffen herausgesponnen sind und zu ihrem Stoff nur solche leichte Hülsen von Gedanken haben? Sie müssen unendlich leer, arm und daher eben auch suffozierend langweilig ausfallen.

Da nun, wie gesagt, die, zu abstrakten Begriffen sublimierten und dabei zersetzten Vorstellungen alle Anschaulichkeit eingebüßt haben; so würden sie dem Bewußtsein ganz entschlüpfen und ihm zu den damit beabsichtigten Denkoperationen gar nicht standhalten; wenn sie nicht durch willkürliche Zeichen sinnlich fixiert und festgehalten würden: dies sind die Worte. Daher bezeichnen diese, soweit sie den Inhalt des Lexikons, also die Sprache, ausmachen, stets allgemeine Vorstellungen, Begriffe, nie anschauliche Dinge: ein Lexikon, welches hingegen Einzeldinge aufzählt, enthält nicht Worte, sondern lauter Eigennamen und ist entweder ein geographisches, oder ein historisches, d. h. entweder das durch den Raum, oder das durch die Zeit Vereinzelte aufzählend, indem, wie meine Leser wissen, Zeit und Raum das principium individuationis sind. Bloß weil die Tiere auf anschauliche Vorstellungen beschränkt und keiner Abstraktion, mithin keines Begriffes, fähig sind, haben sie keine Sprache; selbst wenn sie Worte auszusprechen vermögen: hingegen verstehen sie Eigennamen. Daß derselbe Mangel es ist, der sie vom Lachen ausschließt, erhellt aus meiner Theorie des Lächerlichen, im ersten Buche der „Welt als W. u. V.“, § 13, und Bd. 2, Kap. 8.

Wenn man die längere und zusammenhängende Rede

eines ganz rohen Menschen analysiert; so findet man darin einen solchen Reichtum an logischen Formen, Gliederungen, Wendungen, Distinktionen und Feinheiten jeder Art, richtig ausgedrückt mittelst grammatischer Formen und deren Flexionen und Konstruktionen, auch mit häufiger Anwendung des sermo obliquus, der verschiedenen Modi des Verbums u. s. w., alles regelrecht; so daß es zum Erstaunen ist und man eine sehr ausgedehnte und wohlzusammenhängende Wissenschaft darin erkennen muß. Die Erwerbung dieser ist aber geschehn auf Grundlage der Auffassung der anschaulichen Welt, deren ganzes Wesen in die abstrakten Begriffe abzusetzen das fundamentale Geschäft der Vernunft ist, welches sie nur mittelst der Sprache ausführen kann. Mit der Erlernung dieser daher wird der ganze Mechanismus der Vernunft, also das Wesentliche der Logik, zum Bewußtsein gebracht. Offenbar kann dieses nicht ohne große Geistesarbeit und gespannte Aufmerksamkeit geschehn, die Kraft zu welcher den Kindern ihre Lernbegierde verleiht, als welche stark ist, wenn sie das wahrhaft Brauchbare und Notwendige vor sich sieht, und nur dann schwach erscheint, wann wir dem Kinde das ihm Unangemessene aufdringen wollen. Also bei der Erlernung der Sprache, samt aller ihrer Wendungen und Feinheiten, sowohl mittelst Zuhören der Reden Erwachsener, als mittelst Selbstreden, vollbringt das Kind, sogar auch das roh aufgezogene, jene Entwickelung seiner Vernunft und erwirbt sich jene wahrhaft konkrete Logik, als welche nicht in den logischen Regeln, sondern unmittelbar in der richtigen Anwendung derselben besteht; wie ein Mensch von musikalischer Anlage die Regeln der Harmonie, ohne Notenlesen und Generalbaß, durch bloßes Klavierspielen nach dem Gehör, erlernt. — Die besagte logische Schule, mittelst Erlernung der Sprache, macht nur der Taubstumme nicht durch: deshalb ist er fast so unvernünftig wie das Tier, wenn er nicht die ihm angemessene, sehr künstliche Ausbildung, durch Lesenlernen, erhält, die ihm das Surrogat jener naturgemäßen Schule der Vernunft wird

§ 27.

Nutzen der Begriffe.

Unsere Vernunft, oder das Denkvermögen, hat, wie in obigem gezeigt worden, zu ihrem Grundwesen das Abstrak-

tionsvermögen, oder die Fähigkeit, Begriffe zu bilden: die Gegenwart dieser im Bewußtsein ist es also, welche so erstaunliche Resultate herbeiführt. Daß sie dieses leisten könne, beruht, im wesentlichen, auf folgendem.

Eben dadurch, daß Begriffe weniger in sich enthalten, als die Vorstellungen, daraus sie abstrahiert worden, sind sie leichter zu handhaben, als diese, und verhalten sich zu ihnen ungefähr wie die Formeln in der höheren Arithmetik zu den Denkoperationen, aus denen solche hervorgegangen sind und die sie vertreten, oder wie der Logarithmus zu seiner Zahl. Sie enthalten von den vielen Vorstellungen, aus denen sie abgezogen sind, gerade nur den Teil, den man eben braucht; statt daß, wenn man jene Vorstellungen selbst, durch die Phantasie, vergegenwärtigen wollte, man gleichsam eine Last von Unwesentlichem mitschleppen müßte und dadurch verwirrt würde: jetzt aber, durch Anwendung von Begriffen, denkt man nur die Teile und Beziehungen aller dieser Vorstellungen, die der jedesmalige Zweck erfordert. Ihr Gebrauch ist demnach dem Abwerfen unnützen Gepäckes, oder auch dem Operieren mit Quintessenzen, statt mit den Pflanzenspecies selbst, mit der Chinine statt der China, zu vergleichen. Ueberhaupt ist es die Beschäftigung des Intellekts mit Begriffen, also die Gegenwart der jetzt von uns in Betrachtung genommenen Klasse von Vorstellungen im Bewußtsein, welche eigentlich und im engern Sinne Denken heißt. Sie auch wird durch das Wort Reflexion bezeichnet, welches, als ein optischer Tropus, zugleich das Abgeleitete und Sekundäre dieser Erkenntnisart ausdrückt. Dieses Denken, diese Reflexion erteilt nun dem Menschen jene Besonnenheit, die dem Tiere abgeht. Denn, indem sie ihn befähigt, tausend Dinge durch einen Begriff, in jedem aber immer nur das Wesentliche zu denken, kann er Unterschiede jeder Art, also auch die des Raumes und der Zeit, beliebig fallen lassen, wodurch er, in Gedanken, die Uebersicht der Vergangenheit und Zukunft, wie auch des Abwesenden, erhält; während das Tier in jeder Hinsicht an die Gegenwart gebunden ist. Diese Besonnenheit nun wieder, also die Fähigkeit sich zu besinnen, zu sich zu kommen, ist eigentlich die Wurzel aller seiner theoretischen und praktischen Leistungen, durch welche der Mensch das Tier so sehr übertrifft; zunächst nämlich der Sorge für die Zukunft, unter Berücksichtigung der Vergangenheit, sodann

des absichtlichen, planmäßigen, methodischen Verfahrens bei jedem Vorhaben, daher des Zusammenwirkens vieler zu einem Zweck, mithin der Ordnung, des Gesetzes, des Staats u. s. w. — Ganz besonders aber sind die Begriffe das eigentliche Material der Wissenschaften, deren Zwecke sich zuletzt zurückführen lassen auf Erkenntnis des Besonderen durch das Allgemeine, welche nur mittelst des dictum de omni et nullo und dieses wieder nur durch das Vorhandensein der Begriffe möglich ist. Daher sagt Aristoteles: ανευ μεν γαρ των καθολου ουκ εστιν επιστημην λαβειν (absque universalibus enim non datur scientia). (Metaph. XII, c. 9.) Die Begriffe sind eben jene Universalia, um deren Daseinsweise sich, im Mittelalter, der lange Streit der Realisten und Nominalisten drehte.

§ 28.

Repräsentanten der Begriffe. Die Urteilskraft.

Mit dem Begriff ist, wie schon gesagt, das Phantasma überhaupt nicht zu verwechseln, als welches eine anschauliche und vollständige, also einzelne, jedoch nicht unmittelbar durch Eindruck auf die Sinne hervorgerufene, daher auch nicht zum Komplex der Erfahrung gehörige Vorstellung ist. Auch dann aber ist das Phantasma vom Begriff zu unterscheiden, wann es als Repräsentant eines Begriffs gebraucht wird. Dies geschieht, wenn man die anschauliche Vorstellung, aus welcher der Begriff entsprungen ist, selbst, und zwar diesem entsprechend, haben will; was allemal unmöglich ist: denn z. B. von Hund überhaupt, Farbe überhaupt, Triangel überhaupt, Zahl überhaupt gibt es keine Vorstellung, kein diesen Begriffen entsprechendes Phantasma. Alsdann ruft man das Phantasma z. B. irgend eines Hundes hervor, der, als Vorstellung, durchweg bestimmt, d. h. von irgend einer Größe, bestimmter Form, Farbe u. s. w. sein muß, da doch der Begriff, dessen Repräsentant er ist, alle solche Bestimmungen nicht hat. Beim Gebrauch aber eines solchen Repräsentanten eines Begriffs ist man sich immer bewußt, daß er dem Begriff, den er repräsentiert, nicht adäquat, sondern voll willkürlicher Bestimmungen ist. In Uebereinstimmung mit dem hier Gesagten äußert sich Hume in seinen essays on human understanding, ess. 12, pars 1 gegen das Ende; und ebenfalls Rousseau, sur l'origine

de l'inégalité, pars 1 in der Mitte. Etwas ganz anderes hingegen lehrt darüber Kant, im Kapitel vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Nur innere Beobachtung und deutliches Besinnen kann die Sache entscheiden. Jeder untersuche demnach, ob er sich bei seinen Begriffen eines „Monogramms der reinen Einbildungskraft a priori", z. B. wenn er Hund denkt, so etwas entre chien et loup, bewußt ist, oder ob er, den hier aufgestellten Erklärungen gemäß, entweder einen Begriff durch die Vernunft denkt, oder irgend einen Repräsentanten des Begriffs, also ein vollendetes Bild durch die Phantasie vorstellt.

Alles Denken, im weitern Sinne des Worts, also alle innere Geistesthätigkeit überhaupt, bedarf entweder der Worte oder der Phantasiebilder: ohne eines von beiden hat es keinen Anhalt. Aber beide zugleich sind nicht erfordert; obwohl sie, zu gegenseitiger Unterstützung, ineinandergreifen können. Das Denken im engern Sinne, also das abstrakte, mit Hilfe der Worte vollzogene, ist nun entweder rein logisches Raisonnement, wo es dann gänzlich auf seinem eigenen Gebiete bleibt; oder es streift an die Grenze der anschaulichen Vorstellungen, um sich mit diesen auseinanderzusetzen, in der Absicht, das empirisch Gegebene und anschaulich Erfaßte mit deutlich gedachten abstrakten Begriffen in Verbindung zu bringen, um es so ganz zu besitzen. Es sucht also entweder zum gegebenen anschaulichen Fall den Begriff, oder die Regel, unter die er gehört; oder aber zum gegebenen Begriff, oder Regel, den Fall, der sie belegt. In dieser Eigenschaft ist es Thätigkeit der **Urteilskraft**, und zwar (nach Kants Einteilung) im erstern Falle reflektierende, im andern subsumierende. Die Urteilskraft ist demnach die Vermittlerin zwischen der anschauenden und der abstrakten Erkenntnisart, oder zwischen Verstand und Vernunft. Bei den meisten Menschen ist sie nur rudimentarisch, oft sogar nur nominell, vorhanden:*) sie sind bestimmt, von andern geleitet zu werden. Man soll mit ihnen nicht mehr reden, als nötig ist.

Das mit Hilfe anschaulicher Vorstellungen operierende Denken ist der eigentliche Kern aller Erkenntnis, indem es zurückgeht auf die Urquelle, auf die Grundlage aller Be-

*) Wer dies für hyperbolisch hält, betrachte das Schicksal der Goetheschen Farbenlehre; und wundert er sich, daß ich daran einen Beleg finde; so hat er selbst einen zweiten dazu gegeben.

griffe. Daher ist es der Erzeuger aller wahrhaft originellen Gedanken, aller ursprünglichen Grundansichten und aller Erfindungen, sofern bei diesen nicht der Zufall das Beste gethan hat. Bei demselben ist der Verstand vorwaltend thätig, wie bei jenem ersteren, rein abstrakten, die Vernunft. Ihm gehören gewisse Gedanken an, die lange im Kopfe herumziehen, gehn und kommen, sich bald in diese, bald in jene Anschauung kleiden, bis sie endlich, zur Deutlichkeit gelangend, sich in Begriffen fixieren und Worte finden. Ja, es gibt deren, welche sie nie finden; und leider sind dies die besten: quae voce meliora sunt, wie Apulejus sagt.

Aber Aristoteles ist zu weit gegangen, indem er meinte, daß kein Denken ohne Phantasiebilder vor sich gehen könne. Seine Aeußerungen hierüber, in den Büchern de anima III, c. c. 3, 7, 8, wie ουδεποτε νοει ανευ φαντασματος ἡ ψυχη (anima sine phantasmate nunquam intelligit), und όταν θεωρῃ, αναγκη ἁμα φαντασμα τι θεωρειν (qui contemplatur, necesse est, una cum phantasmate contempletur), desgleichen de memoria c. 1, νοειν ουκ εστι ανευ φαντασματος (fieri non potest, ut sine phantasmate quidquam intelligatur), — haben jedoch viel Eindruck gemacht auf die Denker des 15. und 16. Jahrhunderts, von welchen sie daher öfter und mit Nachdruck wiederholt werden: so z. B. sagt Picus de Mirandula, de imaginatione c. 5: Necesse est, eum, qui ratiocinatur et intelligit, phantasmata speculari; — Melanchthon, de anima, p. 130, sagt: oportet intelligentem phantasmata speculari; — und Jord. Brunus, de compositione imaginum, p. 10, sagt: dicit Aristoteles: oportet scire volentem, phantasmata speculari. Auch Pomponatius, de immortalitate, p. 54 et 70, äußert sich in diesem Sinn. — Nur so viel läßt sich behaupten, daß jede wahre und ursprüngliche Erkenntnis, auch jedes echte Philosophem, zu ihrem innersten Kern, oder ihrer Wurzel, irgend eine anschauliche Auffassung haben muß. Diese, obgleich ein Momentanes und Einheitliches, teilt nachmals der ganzen Auseinandersetzung, sei sie auch noch so ausführlich, Geist und Leben mit, — wie ein Tropfen des rechten Reagens der ganzen Auflösung die Farbe des bewirkten Niederschlags. Hat die Auseinandersetzung einen solchen Kern; so gleicht sie der Note einer Bank, die Kontanten in Kasse hat: jede andere, aus bloßen Begriffs-

kombinationen entsprungene hingegen ist wie die Note einer Bank, die zur Sicherheit wieder nur andere, verpflichtende Papiere hinterlegt hat. Jedes bloß rein vernünftige Gerede ist so eine Verdeutlichung dessen, was aus gegebenen Begriffen folgt, fördert daher eigentlich nichts Neues zu Tage, könnte also jedem selbst zu machen überlassen bleiben, statt daß man täglich ganze Bücher damit füllt.

§ 29.

Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens.

Aber auch das Denken im engern Sinne besteht nicht in der bloßen Gegenwart abstrakter Begriffe im Bewußtsein, sondern in einem Verbinden, oder Trennen zweier, oder mehrerer derselben, unter mancherlei Restriktionen und Modifikationen, welche die Logik, in der Lehre von den Urteilen, angibt. Ein solches deutlich gedachtes und ausgesprochenes Begriffsverhältnis heißt nämlich ein Urteil. In Beziehung auf diese Urteile nun macht sich hier der Satz vom Grunde abermals geltend, jedoch in einer von der im vorigen Kapitel dargelegten sehr verschiedenen Gestalt, nämlich als Satz vom Grunde des Erkennens, principium rationis sufficientis cognoscendi. Als solcher besagt er, daß wenn ein Urteil eine Erkenntnis ausdrücken soll, es einen zureichenden Grund haben muß: wegen dieser Eigenschaft erhält es sodann das Prädikat wahr. Die Wahrheit ist also die Beziehung eines Urteils auf etwas von ihm Verschiedenes, das sein Grund genannt wird und, wie wir sogleich sehn werden, selbst eine bedeutende Varietät der Arten zuläßt. Da es jedoch immer etwas ist, darauf das Urteil sich stützt, oder beruht; so ist der deutsche Name Grund passend gewählt. Im Lateinischen und allen von ihm abzuleitenden Sprachen fällt der Name des Erkenntnisgrundes mit dem der Vernunft selbst zusammen: also heißen beide ratio, la ragione, la razon, la raison, the reason. Dies zeugt davon, daß man im Erkennen der Gründe der Urteile die vornehmste Funktion der Vernunft, ihr Geschäft κατ' ἐξοχήν, erkannte. Diese Gründe nun, worauf ein Urteil beruhen kann, lassen sich in vier Arten abteilen, nach jeder von welchen dann auch die Wahrheit, die es enthält, eine verschiedene ist. Diese sind in den nächsten vier Paragraphen aufgestellt.

§ 30.

Logische Wahrheit.

Ein Urteil kann ein andres Urteil zum Grunde haben. Dann ist seine Wahrheit eine logische, oder formale. Ob es auch materiale Wahrheit habe, bleibt unentschieden und hängt davon ab, ob das Urteil, darauf es sich stützt, materiale Wahrheit habe, oder auch die Reihe von Urteilen, darauf dieses sich gründet, auf ein Urteil von materialer Wahrheit zurückführe. — Eine solche Begründung eines Urteils durch ein andres entsteht immer durch eine Vergleichung mit ihm: diese geschieht nun entweder unmittelbar, in der bloßen Konversion, oder Kontraposition desselben; oder aber durch Hinzuziehung eines dritten Urteils, wo denn aus dem Verhältnisse der beiden letzteren zu einander die Wahrheit des zu begründenden Urteils erhellt. Diese Operation ist der vollständige Schluß. Er kommt sowohl durch Opposition als Subsumtion der Begriffe zu stande. Da der Schluß, als Begründung eines Urteils durch ein anderes, mittelst eines dritten, es immer nur mit Urteilen zu thun hat und diese nur Verknüpfungen der Begriffe sind, welche letztere eben der ausschließliche Gegenstand der Vernunft sind; so ist das Schließen mit Recht für das eigentümliche Geschäft der Vernunft erklärt worden. Die ganze Syllogistik ist nichts weiter, als der Inbegriff der Regeln zur Anwendung des Satzes vom Grunde auf Urteile untereinander; also der Kanon der logischen Wahrheit.

Als durch ein andres Urteil begründet sind auch diejenigen anzusehen, deren Wahrheit aus den vier bekannten Denkgesetzen erhellt: denn eben diese sind Urteile, aus denen die Wahrheit jener folgt. Z. B. das Urteil: „ein Triangel ist ein von drei Linien eingeschlossener Raum", hat zum letzten Grunde den Satz der Identität, d. h. den durch diesen ausgedrückten Gedanken. Dieses: „kein Körper ist ohne Ausdehnung", hat zum letzten Grunde den Satz vom Widerspruch. Dieses: „jedes Urteil ist entweder wahr, oder nicht wahr", hat zum letzten Grunde den Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Endlich dieses: „keiner kann etwas als wahr annehmen, ohne zu wissen warum", hat zum letzten Grunde den Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens. Daß man, im gewöhnlichen Gebrauch der Vernunft, die aus den

vier Gesetzen des Denkens folgenden Urteile als wahr annimmt, ohne sie erst auf jene, als ihre Prämissen, zurückzuführen, da sogar der größte Teil der Menschen jene abstrakten Gesetze nie gehört hat, macht jene Urteile so wenig von diesen als ihren Prämissen unabhängig, als wenn jemand sagt: „nimmt man jenem Körper da seine Stütze, so wird er fallen", dieses Urteil, weil es möglich ist ohne daß der Satz „alle Körper streben zum Mittelpunkt der Erde" jemals seinem Bewußtsein gegenwärtig gewesen sei, dadurch von diesem als seiner Prämisse unabhängig wird. Daß man bisher in der Logik allen auf nichts außer den Denkgesetzen gegründeten Urteilen eine innere Wahrheit beilegte, d. h. sie für unmittelbar wahr erklärte, und diese innere logische Wahrheit unterschied von der äußern logischen Wahrheit, welche das Beruhen auf einem andern Urteil als Grund wäre, kann ich daher nicht billigen. Jede Wahrheit ist die Beziehung eines Urteils auf etwas außer ihm, und innere Wahrheit ein Widerspruch.

§ 31.

Empirische Wahrheit.

Eine Vorstellung der ersten Klasse, also eine durch die Sinne vermittelte Anschauung, mithin Erfahrung, kann Grund eines Urteils sein; dann hat das Urteil materiale Wahrheit, und zwar ist diese, sofern das Urteil sich unmittelbar auf die Erfahrung gründet, empirische Wahrheit.

Ein Urteil hat materiale Wahrheit, heißt überhaupt: seine Begriffe sind so miteinander verbunden, getrennt, eingeschränkt, wie es die anschaulichen Vorstellungen, durch die es begründet wird, mit sich bringen und erfordern. Dies zu erkennen ist unmittelbare Sache der Urteilskraft, als welche, wie gesagt, das Vermittelnde zwischen dem anschauenden und dem abstrakten, oder diskursiven Erkenntnisvermögen, also zwischen Verstand und Vernunft, ist.

§ 32.

Transcendentale Wahrheit.

Die im Verstande und der reinen Sinnlichkeit liegenden Formen der anschauenden, empirischen Erkenntnis können,

als Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung, Grund eines Urteils sein, das alsdann ein synthetisches a priori ist. Da ein solches Urteil dennoch materiale Wahrheit hat; so ist diese eine transcendentale; weil das Urteil nicht bloß auf der Erfahrung, sondern auf den in uns gelegenen Bedingungen der ganzen Möglichkeit derselben beruht. Denn es ist durch eben das bestimmt, wodurch die Erfahrung selbst bestimmt wird: nämlich entweder durch die a priori von uns angeschauten Formen des Raumes und der Zeit, oder durch das a priori uns bewußte Gesetz der Kausalität. Beispiele solcher Urteile sind Sätze wie: Zwei gerade Linien schließen keinen Raum ein. — Nichts geschieht ohne Ursache. — $3 \times 7 = 21$. — Materie kann weder entstehn noch vergehn. Eigentlich kann die ganze reine Mathematik, nicht weniger meine Tafel der Prädikabilia a priori, im 2. Bande der Welt a. W. und V., wie auch die meisten Sätze in Kants metaphys. Anfangsgr. d. Naturwissenschaft, als Beleg dieser Art der Wahrheit angeführt werden.

§ 33.

Metalogische Wahrheit.

Endlich können auch die in der Vernunft gelegenen formalen Bedingungen alles Denkens der Grund eines Urteils sein, dessen Wahrheit alsdann eine solche ist, die ich am besten zu bezeichnen glaube, wenn ich sie metalogische Wahrheit nenne; welcher Ausdruck übrigens nichts zu schaffen hat mit dem Metalogicus, den Joannes Sarisberriensis im 12. Jahrhundert geschrieben hat; da dieser, in seinem prologus, erklärt: quia Logicae suscepi patrocinium, Metalogicus inscriptus est liber, und von dem Worte weiter keinen Gebrauch macht. Solcher Urteile von metalogischer Wahrheit gibt es aber nur vier, die man längst durch Induktion gefunden und Gesetze alles Denkens genannt hat, obgleich man sowohl über ihre Ausdrücke, als ihre Anzahl, noch immer nicht ganz einig, wohl aber über das, was sie überhaupt bezeichnen sollen, vollkommen einverstanden ist. Sie ist folgende: 1. Ein Subjekt ist gleich der Summe seiner Prädikate, oder $a = a$. 2. Einem Subjekt kann ein Prädikat nicht zugleich beigelegt und abgesprochen werden, oder $a = -a = o$. 3. Von jeden zwei kontradiktorisch

entgegengesetzten Prädikaten muß jedem Subjekt eines zukommen. 4. Die Wahrheit ist die Beziehung eines Urteils auf etwas außer ihm, als seinen zureichenden Grund.

Daß diese Urteile der Ausdruck der Bedingungen alles Denkens sind und daher diese zum Grunde haben, erkennen wir durch eine Reflexion, die ich eine Selbstuntersuchung der Vernunft nennen möchte. Indem sie nämlich vergebliche Versuche macht, diesen Gesetzen zuwider zu denken, erkennt sie solche als Bedingungen der Möglichkeit alles Denkens: wir finden alsdann, daß ihnen zuwider zu denken, so wenig angeht, wie unsere Glieder der Richtung ihrer Gelenke entgegen zu bewegen. Könnte das Subjekt sich selbst erkennen, so würden wir auch unmittelbar und nicht erst durch Versuche an Objekten, d. i. Vorstellungen, jene Gesetze erkennen. Mit den Gründen der Urteile von transcendentaler Wahrheit ist es in dieser Hinsicht ebenso: auch sie kommen ins Bewußtsein nicht unmittelbar, sondern zuerst in concreto, mittelst Objekten, d. h. Vorstellungen. Versuchen wir z. B. eine Veränderung ohne vorhergängige Ursach, oder auch ein Entstehn, oder Vergehn von Materie zu denken; so werden wir uns der Unmöglichkeit der Sache bewußt, und zwar als einer objektiven; obwohl sie ihre Wurzel in unserm Intellekt hat; sonst wir sie ja nicht auf subjektivem Wege zum Bewußtsein bringen könnten. Ueberhaupt ist zwischen den transcendentalen und metalogischen Wahrheiten eine große Aehnlichkeit und Beziehung bemerkbar, die auf eine gemeinschaftliche Wurzel beider deutet. Den Satz vom zureichenden Grunde vorzüglich sehn wir hier als metalogische Wahrheit, nachdem er im vorigen Kapitel als transcendentale Wahrheit aufgetreten war und im folgenden noch in einer andern Gestalt als transcendentale Wahrheit erscheinen wird. Daher eben bin ich in dieser Abhandlung bemüht, den Satz vom zureichenden Grunde als ein Urteil aufzustellen, das einen vierfachen Grund hat, nicht etwan vier verschiedene Gründe, die zufällig auf dasselbe Urteil leiteten, sondern einen sich vierfach darstellenden Grund, den ich bildlich vierfache Wurzel nenne. Die drei andern metalogischen Wahrheiten haben eine so große Aehnlichkeit miteinander, daß man bei ihrer Betrachtung beinah notwendig auf das Bestreben gerät, einen gemeinschaftlichen Ausdruck für sie zu suchen; wie auch ich dies im 9. Kapitel des 2. Bandes meines Hauptwerks gethan habe. Dagegen

sind sie vom Satze des zureichenden Grundes sehr unterschieden. Wollte man für jene drei andern metalogischen Wahrheiten ein Analogon unter den transcendentalen suchen; so würde wohl diese, daß die Substanz, will sagen die Materie, beharrt, zu wählen sein.

§ 34.

Die Vernunft.

Da die in diesem Kapitel in Betrachtung genommene Klasse von Vorstellungen dem Menschen allein zukommt, und da alles das, was sein Leben von dem der Tiere so mächtig unterscheidet und ihn so sehr in Vorteil gegen sie stellt, nachgewiesenermaßen auf seiner Fähigkeit zu diesen Vorstellungen beruht; so macht diese, offenbar und unstreitig, jene Vernunft aus, welche von jeher als das Vorrecht des Menschen gerühmt worden ist; wie denn auch alles das, was zu allen Zeiten und von allen Völkern ausdrücklich als Aeußerung oder Leistung der Vernunft, des λογος, λογιμον, λογιστικον, ratio, la ragione, la razon, la raison, reason, betrachtet worden, augenfällig zurückläuft auf das nur der abstrakten, diskursiven, reflektiven, an Worte gebundenen und mittelbaren Erkenntnis, nicht aber der bloß intuitiven, unmittelbaren, sinnlichen, deren auch die Tiere teilhaft sind, Mögliche. Ratio et oratio stellt Cicero, de offic. I, 16, ganz richtig zusammen und beschreibt sie als quae docendo, discendo, communicando, disceptando, judicando, conciliat inter se homines u. s. w. Ebenso de nat. deor. II, 7: rationem dico, et, si placet, pluribus verbis, mentem, consilium, cogitationem, prudentiam. Auch de legib. I, 10: ratio, qua una praestamus beluis, per quam conjectura valemus, argumentamur, refellimus, disserimus, conficimus aliquid, concludimus. In diesem Sinne aber haben alle Philosophen überall und jederzeit von der Vernunft geredet, bis auf Kant, welcher übrigens selbst sie noch als das Vermögen der Prinzipien und des Schließens bestimmt; wiewohl nicht zu leugnen ist, daß er Anlaß gegeben hat zu den nachherigen Verdrehungen. Ueber jene Uebereinstimmung aller Philosophen in diesem Punkt, und über die wahre Natur der Vernunft, im Gegensatz der Verfälschung ihres Begriffs durch die Philosophieprofessoren in diesem Jahrhundert, habe ich schon

ausführlich geredet in der Welt a. W. und V., Bd. 1, § 8, wie auch im Anhange, 2. Aufl. S. 577—585 (3. Aufl. S. 610—620), und abermals Bd. 2, Kap. 6; endlich auch in den Grundprobl. d. Ethik, S. 148—154 (2. Aufl. § 6, S. 146—151), brauche also nicht alles dort Gesagte hier zu wiederholen; sondern knüpfe daran folgende Betrachtungen.

Die Philosophieprofessoren haben geraten gefunden, jenem den Menschen vom Tier unterscheidenden Vermögen des Denkens und Ueberlegens, mittelst der Reflexion und der Begriffe, welches der Sprache bedarf und zu ihr befähigt, an dem die menschliche Besonnenheit hängt und mit ihr alle menschlichen Leistungen, welches daher in solcher Weise und in solchem Sinn von allen Völkern und auch von allen Philosophen stets aufgefaßt worden ist, seinen bisherigen Namen zu entziehn und es nicht mehr Vernunft, sondern, wider allen Sprachgebrauch und allen gesunden Takt, Verstand, und ebenso alles aus demselben Fließende verständig, statt vernünftig zu nennen: welches dann allemal quer und ungeschickt, ja wie ein falscher Ton herauskommen mußte. Denn jederzeit und überall hat man als Verstand, intellectus, acumen, perspicacia, sagacitas u. s. w. das im vorigen Kapitel dargestellte, unmittelbare und mehr intuitive Vermögen bezeichnet und die aus ihm entspringenden, von den hier in Rede stehenden, vernünftigen, spezifisch verschiedenen Leistungen verständig, klug, fein u. s. w. genannt, demnach verständig und vernünftig stets vollkommen unterschieden, als Aeußerungen zweier gänzlich und weit verschiedener Geistesfähigkeiten. Allein die Philosophieprofessoren durften sich hieran nicht kehren: denn ihre Politik verlangte dieses Opfer, und in solchen Fällen heißt es: „Platz da, Wahrheit! wir haben höhere, wohlverstandene Zwecke: Platz, Wahrheit! in majorem Dei gloriam, wie du es längst gewohnt bist! Bezahlst du etwan Honorar und Gehalt? Platz, Wahrheit, Platz! geh zum Verdienst und kauere in der Ecke." Sie hatten nämlich die Stelle und den Namen der Vernunft nötig für ein erfundenes und erdichtetes, richtiger und aufrichtiger ein völlig erlogenes Vermögen, das ihnen in den Nöten, darin Kant sie versetzt hatte, aushelfen sollte, ein Vermögen unmittelbarer, metaphysischer, d. h. über alle Möglichkeit der Erfahrung hinausgehender, die Welt der Dinge an sich und ihre Verhältnisse erfassender Erkenntnisse, welches demnach vor allem ein „Gottesbewußtsein" ist,

d. h. Gott den Herrn unmittelbar erkennt, auch die Art und Weise a priori konstruiert, wie er die Welt geschaffen, oder, wenn das zu trivial sein sollte, wie er sie, durch einen mehr oder minder notwendigen Lebensprozeß, aus sich herausgetrieben und gewissermaßen erzeugt, oder auch, was das bequemste, wenngleich hochkomisch ist, sie, nach Sitte und Brauch vornehmer Herren am Ende der Audienz, bloß „entlassen“ habe, da sie dann selbst sich auf die Beine machen und marschieren möge, wohin es ihr gefällt. Zu diesem letzteren war freilich nur die Stirn eines frechen Unsinnschmierers, wie Hegel, dreist genug. Dergleichen Narrenspossen also sind es, welche seit funfzig Jahren, unter dem Namen von Vernunfterkenntnissen, breit ausgesponnen, hunderte sich philosophisch nennender Bücher füllen und, man sollte meinen ironischerweise, Wissenschaft und wissenschaftlich genannt werden, sogar mit bis zum Ekel getriebener Wiederholung dieses Ausdrucks. Die Vernunft, der man so frech alle solche Weisheit anlügt, wird erklärt als ein „Vermögen des Uebersinnlichen“, auch wohl „der Ideen“, kurz, als ein in uns liegendes, unmittelbar auf Metaphysik angelegtes, orakelartiges Vermögen. Ueber die Art ihrer Perzeption aller jener Herrlichkeiten und übersinnlichen Wahrnehmungen herrscht jedoch, seit funfzig Jahren, große Verschiedenheit der Ansichten unter den Adepten. Nach den dreistesten hat sie eine unmittelbare Vernunftanschauung des Absolutums, oder auch ad libitum des Unendlichen, und seiner Evolutionen zum Endlichen. Nach andern, etwas bescheideneren, verhält sie sich nicht sowohl sehend, als hörend, indem sie nicht gerade anschaut, sondern bloß vernimmt, was in solchem Wolkenkuckucksheim (νεφελοκοκκυγια) vorgeht, und dann dieses dem sogenannten Verstande treulich wiedererzählt, der danach philosophische Kompendien schreibt. Und von diesem angeblichen Vernehmen soll nun gar, nach einem Jacobischen Witz, die Vernunft ihren Namen haben; — als ob es nicht am Tage läge, daß er von der durch sie bedingten Sprache und dem Vernehmen der Worte, im Gegensatz des bloßen Hörens, welches auch den Tieren zukommt, genommen ist. Aber jener armselige Witz floriert seit einem halben Jahrhundert, gilt für einen ernsthaften Gedanken, ja einen Beweis, und ist tausendmal wiederholt worden. Nach den Bescheidensten endlich kann die Vernunft weder sehn, noch hören, empfängt also von allen besagten Herrlichkeiten weder

den Anblick, noch den Bericht, sondern hat davon nichts weiter, als eine bloße Ahndung, aus welchem Worte nun aber das d ausgemerzt wird, wodurch dasselbe einen ganz eigenen Anstrich von Niaiserie erhält, welcher, durch die Schafsphysiognomie des jedesmaligen Apostels solcher Weisheit unterstützt, ihr notwendig Eingang verschaffen muß.

Meine Leser wissen, daß ich das Wort Idee nur in seinem ursprünglichen, dem Platonischen, Sinne gelten lasse, und diesen besonders im dritten Buche meines Hauptwerks, gründlich ausgeführt habe. Der Franzose und Engländer andrerseits verbindet mit dem Worte idée, oder idea, einen sehr alltäglichen, aber doch ganz bestimmten und deutlichen Sinn. Hingegen dem Deutschen, wenn man ihm von Ideen redet (zumal wenn man Uedähen ausspricht), fängt an, der Kopf zu schwindeln, alle Besonnenheit verläßt ihn, ihm wird, als solle er mit dem Luftballon aufsteigen. Da war also etwas zu machen für unsre Adepten der Vernunftanschauung; daher auch der frechste von allen, der bekannte Charlatan Hegel, sein Prinzip der Welt und aller Dinge ohne weiteres die Idee genannt hat, — woran dann richtig alle meinten etwas zu haben. — Wenn man jedoch sich nicht verdutzen läßt, sondern frägt, was denn eigentlich die Ideen seien, als deren Vermögen die Vernunft bestimmt wird; so erhält man gewöhnlich, als Erklärung derselben, einen hochtrabenden, hohlen, konfusen Wortkram, in eingeschachtelten Perioden von solcher Länge, daß der Leser, wenn er nicht schon in der Mitte derselben eingeschlafen ist, sich am Ende mehr im Zustande der Betäubung, als in dem der erhaltenen Belehrung befindet, oder auch wohl gar auf den Verdacht gerät, es möchten ungefähr so etwas wie Chimären gemeint sein. Verlangt er inzwischen, dergleichen Ideen speziell kennen zu lernen; so wird ihm allerlei aufgetischt, bald nämlich die Hauptthemata der Scholastik, welche leider Kant selbst, unberechtigter- und fehlerhafterweise, wie ich in meiner Kritik seiner Philosophie dargethan habe, Ideen der Vernunft genannt hat, jedoch nur, um sie als etwas schlechthin Unbeweisbares und theoretisch Unberechtigtes nachzuweisen: nämlich die Vorstellungen von Gott, einer unsterblichen Seele und einer realen, objektiv vorhandenen Welt und ihrer Ordnung; — auch wird wohl, als Variation, bloß Gott, Freiheit und Unsterblichkeit angeführt: bald wieder soll es sein das Absolutum, welches wir oben § 20 als den notgedrungen inkognito reisenden

kosmologischen Beweis kennen gelernt haben; bisweilen aber auch das Unendliche, im Gegensatz des Endlichen, da an diesem Wortkram der deutsche Leser, in der Regel, sein Genügen hat und nicht merkt, daß er am Ende nichts Deutliches dabei denken kann, als nur, „was ein Ende hat“, und „was keines hat“. Sehr beliebt sind ferner, als angebliche Ideen, vorzüglich bei den Sentimentalen und Gemütlichen, „das Gute, das Wahre und das Schöne“; obwohl dies eben nur drei sehr weite und abstrakte, weil aus einer Unzahl von Dingen und Verhältnissen abgezogene, mithin auch sehr inhaltsarme Begriffe sind, wie tausend andere dergleichen Abstrakta mehr. Ihren Inhalt anlangend, habe ich oben, § 29, die Wahrheit nachgewiesen als eine ausschließlich den Urteilen zukommende, also logische Eigenschaft; und über die beiden andern hier in Rede stehenden Abstrakta verweise ich teils auf die „Welt als W. und V.“, Bd. 1, § 65, und teils auf das ganze dritte Buch desselben Werks. Allein wenn bei jenen drei magern Abstraktis nur recht mysteriös und wichtig gethan und die Augenbrauen bis in die Perücke hinaufgezogen werden; so können junge Leute leicht sich einbilden, daß wunder was dahinter stecke, nämlich etwas ganz Apartes und Unaussprechliches, weshalb sie den Namen Ideen verdienen und somit vor den Triumphwagen jener vorgeblichen, metaphysischen Vernunft gespannt werden.

Wenn nun also gelehrt wird, wir besäßen ein Vermögen unmittelbarer, materieller (d. h. den Stoff, nicht bloß die Form liefernder) übersinnlicher (d. h. über alle Möglichkeit der Erfahrung hinausführender) Erkenntnisse, ein ausdrücklich auf metaphysische Einsichten angelegtes und zu solchem Behuf uns einwohnendes Vermögen, und hierin bestände unsre Vernunft; — so muß ich so unhöflich sein, dies eine bare Lüge zu nennen. Denn die leichteste, aber ehrliche Selbstprüfung muß jeden überzeugen, daß in uns ein solches Vermögen schlechterdings nicht vorhanden ist. Diesem entspricht eben auch was im Laufe der Zeit aus den Forschungen der berufenen, befähigten und redlichen Denker sich als Resultat ergeben hat, daß nämlich das Angeborene, daher Apriorische und von der Erfahrung Unabhängige unseres gesamten Erkenntnisvermögens durchaus beschränkt ist auf den formellen Teil der Erkenntnis, d. h. auf das Bewußtsein der selbsteigenen Funktionen des Intellekts und der Weise ihrer allein möglichen Thätigkeit, welche Funktionen jedoch samt und

sonders des Stoffs von außen bedürfen, um materielle Erkenntnisse zu liefern. So liegen in uns die Formen der äußern, objektiven Anschauung, als Zeit und Raum, sodann das Gesetz der Kausalität, als bloße Form des Verstandes, mittelst welcher dieser die objektive Körperwelt aufbaut, endlich auch der formelle Teil der abstrakten Erkenntnis: dieser ist niedergelegt und dargestellt in der *Logik*, die deshalb von unsern Vätern ganz richtig *Vernunftlehre* benannt worden ist. Eben sie lehrt jedoch auch, daß die *Begriffe*, aus denen die Urteile und Schlüsse bestehn, auf welche alle logischen Gesetze sich beziehn, ihren *Stoff* und *Inhalt* von der *anschaulichen* Erkenntnis zu erwarten haben; — eben wie der *diese* schaffende Verstand den Stoff, welcher seinen apriorischen Formen Inhalt gibt, aus der Sinnesempfindung nimmt.

Also alles *Materielle* in unsrer Erkenntnis, d. h. alles, was sich nicht auf subjektive *Form*, selbsteigene Thätigkeitsweise, Funktion des Intellekts zurückführen läßt, mithin der gesamte *Stoff* derselben, kommt von außen, nämlich zuletzt aus der, von der Sinnesempfindung ausgehenden, objektiven Anschauung der Körperwelt. Diese anschauliche und, dem Stoffe nach, empirische Erkenntnis ist es, welche sodann die *Vernunft*, die *wirkliche* Vernunft, zu Begriffen verarbeitet, die sie durch Worte sinnlich fixiert und dann an ihnen den Stoff hat zu ihren endlosen Kombinationen, mittelst Urteilen und Schlüssen, welche das Gewebe unsrer Gedankenwelt ausmachen. Die *Vernunft* hat also durchaus keinen *materiellen*, sondern bloß einen *formellen* Inhalt, und dieser ist der Stoff der Logik, welche daher bloße Formen und Regeln zu Gedankenoperationen enthält. Den materiellen Inhalt muß die Vernunft, bei ihrem Denken, schlechterdings von außen nehmen, aus den anschaulichen Vorstellungen, die der Verstand geschaffen hat. An diesen übt sie ihre Funktionen aus, indem sie, zunächst *Begriffe* bildend, von den verschiedenen Eigenschaften der Dinge einiges fallen läßt und anderes behält und es nun verbindet zu einem Begriff. Dadurch aber büßen die Vorstellungen ihre Anschaulichkeit ein, gewinnen dafür jedoch an Uebersichtlichkeit und Leichtigkeit der Handhabung; wie im Obigen gezeigt worden. — Dies also, und dies allein, ist die Thätigkeit der Vernunft: hingegen *Stoff aus eignen Mitteln* liefern kann sie nimmermehr. — Sie hat nichts, als Formen:

sie ist weiblich, sie empfängt bloß, erzeugt nicht. Es ist nicht zufällig, daß sie, sowohl in den lateinischen, wie den germanischen Sprachen, als weiblich auftritt, der Verstand hingegen als männlich.

Wenn nun etwan gesagt wird: „Dies lehrt die gesunde Vernunft", oder auch: „Die Vernunft soll die Leidenschaften zügeln" und dergl. mehr; so ist damit keineswegs gemeint, daß die Vernunft aus eigenen Mitteln materielle Erkenntnisse liefere; sondern man weist dadurch hin auf die Ergebnisse des vernünftigen Nachdenkens, also auf die logische Folgerung aus den Sätzen, welche die aus der Erfahrung bereicherte, abstrakte Erkenntnis allmählich gewonnen hat, und vermöge welcher wir sowohl das empirisch Notwendige, also vorkommendenfalls Vorauszusehende, als auch die Gründe und Folgen unsers eigenen Thuns deutlich und leicht überblicken können*). In eben diesem Sinne versteht man unter einer *vernünftigen* Handlungsweise eine ganz konsequente, also von allgemeinen Begriffen ausgehende und von abstrakten Gedanken, als Vorsätzen, geleitete, nicht aber durch den flüchtigen Eindruck der Gegenwart bestimmte; wodurch inzwischen über die Moralität einer solchen Handlungsweise nichts entschieden wird, sondern diese sowohl schlecht, als gut sein kann. Hierüber findet man ausführliche Erläuterungen in meiner „Kritik der Kantischen Philosophie", 2. Aufl. S. 576 f. (3. Aufl. S. 610 f.), wie auch in den „Grundproblemen der Ethik", S. 152 (2. Aufl. § 6, S. 149 f.). Erkenntnisse *aus reiner Vernunft* endlich sind solche, deren Ursprung im *formellen* Teil unsers Erkenntnisvermögens, sei es des denkenden oder des anschauenden, liegt, die wir also a priori, d. h. ohne Hilfe der Erfahrung, uns zum Bewußtsein bringen können: sie beruhen allemal auf Sätzen von transcendentaler, oder auch von metalogischer Wahrheit.

Hingegen eine, materielle Erkenntnisse ursprünglich und aus eigenen Mitteln liefernde, uns daher über alle Möglichkeit der Erfahrung hinaus, positiv belehrende Vernunft, als welche dazu *angeborene Ideen* enthalten müßte, ist eine reine Fiktion der Philosophieprofessoren und ein Erzeugnis der durch die Kritik der reinen Vernunft in ihnen hervor-

*) Ueberall ist „vernünftig" oder „vernunftgemäß" gleichbedeutend mit „folgerecht" oder „logisch"; wie auch umgekehrt; da ja die Logik eben nur das als ein System von Regeln ausgesprochene natürliche Verfahren der Vernunft selbst ist: jene Ausdrücke (vernünftig oder logisch) verhalten sich also zu einander wie Praxis und Theorie.

gerufenen Angst. — Kennen die Herren wohl einen gewissen Locke, und haben sie ihn gelesen? Vielleicht einmal, vor langer Zeit, obenhin, stellenweise, dabei mit wohlbewußter Superiorität auf den großen Mann herabsehend, zudem in schlechter, deutscher Tagelöhnerübersetzung: — denn daß die Kenntnis der neuern Sprachen in dem Maße zunähme, wie, dem Himmel sei's geklagt, die der alten abnimmt, merke ich noch nicht. Freilich haben sie auch keine Zeit auf solche alte Knasterbärte zu verwenden gehabt; ist doch sogar eine wirkliche und gründliche Kenntnis der Kantischen Philosophie höchstens nur noch in einigen, sehr wenigen, alten Köpfen zu finden. Denn die Jugendzeit der jetzt im Mannesalter stehenden Generation hat verwendet werden müssen auf die Werke des „Riesengeistes Hegel", des „großen Schleiermacher" und des „scharfsinnigen Herbart". Leider, leider, leider! Denn das eben ist das Verderbliche solcher Universitätscelebritäten und jenes aus dem Munde ehrsamer Kollegen im Amte und hoffnungsvoller Aspiranten zu solchem emporsteigenden Kathederheldenruhmes, daß der guten, gläubigen, urteilslosen Jugend mittelmäßige Köpfe, bloße Fabrikware der Natur, als große Geister, als Ausnahmen und Zierden der Menschheit, angepriesen werden; wonach dann dieselbe sich mit aller ihrer Jugendkraft auf das sterile Studium der endlosen und geistlosen Schreibereien solcher Leute wirft und die wenige, kostbare Zeit, die ihr zu höherer Bildung vergönnt worden, vergeudet, statt solche der wirklichen Belehrung zu widmen, welche die Werke der so seltenen, echten Denker darbieten, dieser wahren Ausnahmen unter den Menschen, welche rari nantes in gurgite vasto, im Lauf der Jahrhunderte nur hin und wieder einmal aufgetaucht sind, weil eben die Natur jeden ihrer Art nur einmal machte und dann „die Form zerbrach". Auch für sie würden diese gelebt haben, wenn sie nicht um ihren Anteil an ihnen wären betrogen worden durch die so überaus verderblichen Präkonen des Schlechten, diese Mitglieder der großen Kamerad- und Gevatterschaft der Alltagsköpfe, die allezeit floriert und ihr Panier hoch flattern läßt, als stehender Feind des sie demütigenden Großen und Echten. Durch eben diese und ihr Treiben ist die Zeit so heruntergebracht, daß die, von unsern Vätern nur nach jahrelangem ernstlichen Studium und unter großer Anstrengung verstandene Kantische Philosophie der jetzigen Generation wieder fremd geworden

ist, die nun davorsteht, wie ονος προς λυραν, und etwan rohe, plumpe, tölpelhafte Angriffe darauf versucht, — wie Barbaren Steine werfen gegen ein ihnen fremdartiges, griechisches Götterbild. Weil es denn nun so steht, liegt auch mir heute ob, den Verfechtern der unmittelbar erkennenden, vernehmenden, anschauenden, kurz materielle Kenntnisse aus eigenen Mitteln liefernden Vernunft, als etwas ihnen Neues, in dem seit 150 Jahren weltberühmten Werke Lockes das erste, ausdrücklich gegen alle angebornen Erkenntnisse gerichtete Buch zu empfehlen, und noch speziell im dritten Kapitel desselben die §§ 21—26. Denn obwohl Locke in seinem Leugnen aller angeborenen Wahrheiten insofern zu weit geht, als er es auch auf die formalen Erkenntnisse ausdehnt, worin er später von Kant auf das glänzendeste berichtigt worden ist; so hat er doch hinsichtlich aller materialen, d. i. stoffgebenden Erkenntnisse vollkommen und unleugbar recht.

Ich habe es schon in meiner Ethik gesagt, muß es jedoch wiederholen, weil, wie das spanische Sprichwort lehrt, es keinen ärgern Tauben gibt, als den, der nicht hören will (no hay peor sordo, que el que no quiere oir): wenn die Vernunft ein auf Metaphysik angelegtes, Erkenntnisse, ihrem Stoffe nach, lieferndes und demnach alle Möglichkeit der Erfahrung überschreitende Aufschlüsse gebendes Vermögen wäre; so müßte ja notwendig über die Gegenstände der Metaphysik, mithin, auch der Religion, da sie dieselben sind, eine ebenso große Uebereinstimmung unter dem Menschengeschlechte herrschen, wie über die Gegenstände der Mathematik; so daß, wie etwan einer in seinen Ansichten über dergleichen von den andern abwiche, er sofort als nicht recht bei Troste angesehn werden müßte. Aber gerade das Umgekehrte findet statt: über kein Thema ist das Menschengeschlecht so durchaus uneinig, wie über das besagte. Seitdem Menschen denken, liegen überall die sämtlichen philosophischen Systeme im Streit und sind einander zum Teil diametral entgegengesetzt; und seitdem Menschen glauben (welches noch länger her ist), bekämpfen einander die Religionen mit Feuer und Schwert, mit Exkommunikationen und Kanonen. Für sporadische Heterodoxe aber gab es, zur Zeit des recht lebendigen Glaubens, nicht etwan Narrenhäuser, sondern Inquisitionsgefängnisse, nebst Zubehör. Also auch hier spricht die Erfahrung laut und unabweisbar gegen das lügenhafte Vor-

geben einer Vernunft, die ein Vermögen unmittelbarer, metaphysischer Erkenntnisse, oder, deutlicher geredet, Eingebungen von oben wäre, und über welche einmal strenges Gericht zu halten, es wahrlich an der Zeit ist; da, horribile dictu, eine so lahme, so palpable Lüge seit einem halben Jahrhundert in Deutschland überall kolportiert wird, jahraus jahrein vom Katheder auf die Bänke und dann wieder von den Bänken aufs Katheder wandert, ja sogar unter den Franzosen ein paar Pinsel gefunden hat, die sich das Märchen haben aufbinden lassen und nun damit in Frankreich hausieren gehn; woselbst jedoch der bons sens der Franzosen der raison transcendentale bald die Thüre weisen wird.

Aber wo ist denn die Lüge ausgeheckt, und wie ist das Märchen in die Welt gekommen? — Ich muß es gestehn: den nächsten Anlaß hat leider Kants praktische Vernunft gegeben, mit ihrem kategorischen Imperativ. Diese nämlich einmal angenommen, hatte man weiter nichts nötig, als derselben eine ebenso reichsunmittelbare, folglich ex tripode die metaphysischen Wahrheiten verkündende theoretische Vernunft, als ihren Pendant, oder ihre Zwillingsschwester, beizugeben. Den glänzenden Erfolg der Sache habe ich geschildert in den Grundproblemen der Ethik S. 148 f. (2. Aufl. § 6, S. 146 f.), wohin ich verweise. Indem ich also einräume, daß Kant zu dieser erlogenen Annahme den Anlaß gegeben, muß ich jedoch hinzufügen: wer gerne tanzt, dem ist leicht gepfiffen. Ist es doch wie ein Fluch, der auf dem bipedischen Geschlechte lastet, daß, vermöge seiner Wahlverwandtschaft zum Verkehrten und Schlechten, ihm sogar an den Werken großer Geister gerade das Schlechteste, ja geradezu die Fehler, am besten gefallen; so daß es diese lobt und bewundert, hingegen das wirklich Bewunderungswürdige ihnen nur so mit hingehn läßt. Das wahrhaft Große, das eigentlich Tiefe in Kants Philosophie ist jetzt äußerst wenigen bekannt: denn mit dem ernstlichen Studio seiner Werke mußte auch das Verständnis derselben aufhören. Sie werden nur noch kursorisch, zum Behuf historischer Kenntnisnahme, gelesen von jenen, welche wähnen, nach ihm sei auch etwas gekommen, ja, erst das Rechte: daher man allem Gerede dieser von Kantischer Philosophie anmerkt, daß sie nur die Schale, die Außenseite derselben kennen, einen rohen Umriß davon nach Hause getragen, hie und da ein Wort aufgeschnappt haben, aber nie in den tiefen Sinn und Geist derselben eingedrungen sind. Was

nun allen solchen von jeher am besten im Kant gefallen hat, sind zuvörderst die Antinomien, als ein gar vertracktes Ding, noch mehr aber die praktische Vernunft, mit ihrem kategorischen Imperativ, und wohl gar noch die darauf gesetzte Moraltheologie, mit der es jedoch Kant nie ernst gewesen ist; da ein theoretisches Dogma von ausschließlich praktischer Geltung der hölzernen Flinte gleicht, die man ohne Gefahr den Kindern geben kann, auch ganz eigentlich zum „wasch mir den Pelz, aber mach ihn mir nicht naß" gehört. Was nun aber den kategorischen Imperativ selbst betrifft, so hat Kant ihn nie als Thatsache behauptet, hiegegen vielmehr wiederholentlich protestiert und denselben bloß als das Resultat einer höchst wunderlichen Begriffskombination aufgetischt; weil er eben einen Notanker für die Moral brauchte. Die Philosophieprofessoren aber haben niemals das Fundament der Sache untersucht, so daß, wie es scheint, vor mir dasselbe nicht einmal erkannt worden ist: statt dessen haben sie sich beeilt, unter dem puristischen Namen „das Sittengesetz", der mich jedesmal an Bürgers Mamsell Laregle erinnert, den kategorischen Imperativ als felsenfest begründete Thatsache in Kredit zu bringen, ja haben etwas so Massives daraus gemacht, wie die steinernen Gesetztafeln des Moses, welche er ganz und gar bei ihnen vertreten muß. Nun habe ich zwar, in meiner Abhandlung über das Fundament der Moral, die praktische Vernunft, mit ihrem Imperativ, unter das anatomische Messer genommen und daß nie Leben und Wahrheit in ihnen gewesen, ist so deutlich und sicher nachgewiesen, daß ich den sehen will, der mich mit Gründen widerlegen und ehrlicherweise dem kategorischen Imperativ wieder auf die Beine helfen kann. Das macht jedoch die Philosophieprofessoren nicht irre. Sie können ihr „Sittengesetz der praktischen Vernunft" als einen bequemen Deus ex machina zur Begründung ihrer Moral, so wenig wie die Freiheit des Willens, entbehren: denn dies sind zwei höchst wesentliche Stücke ihrer Altweiber- und Rockenphilosophie. Daß ich nun beide totgeschlagen habe, thut nichts; bei ihnen leben sie noch immer, — wie man bisweilen einen bereits gestorbenen Monarchen, aus politischen Gründen, noch einige Tage fortregieren läßt. Gegen meine unerbittliche Demolition jener beiden alten Fabeln gebrauchen die Tapfern eben nur ihre alte Taktik: schweigen, schweigen, fein leise vorüberschleichen, thun als ob nichts geschehn wäre, damit das Publikum

glaube, daß was so einer wie ich sagt nicht wert sei, daß man auch nur hinhöre: nun freilich; sind sie doch vom Ministerio zur Philosophie berufen, und ich bloß von der Natur. Zwar wird sich wohl am Ende ergeben, daß diese Helden es machen, wie der idealistisch gesinnte Vogel Strauß, welcher meint, daß wenn nur er die Augen verhüllt, der Jäger nicht mehr da sei. Je nun, kommt Zeit, kommt Rat: wenn nur noch einstweilen, etwan bis ich tot bin und man sich meine Sachen nach eigenem Gusto appretieren kann, das Publikum sich an dem unfruchtbaren Gesalbader, dem unerträglich langweiligen Gekaue, den arbiträren Konstruktionen des Absolutums und der Kinderschulenmoral der Herren genügen lassen will; da wird man später weiter sehn.

Morgen habe denn das Rechte
Seine Freunde wohlgesinnet,
Wenn nur heute noch das Schlechte
Vollen Platz und Gunst gewinnet.
Westöstl. Diwan.

Aber wissen die Herren auch, was es an der Zeit ist? — Eine längst prophezeite Epoche ist eingetreten: die Kirche wankt, wankt so stark, daß es sich frägt, ob sie den Schwerpunkt wiederfinden werde: denn der Glaube ist abhanden gekommen. Ist es doch mit dem Licht der Offenbarung wie mit andern Lichtern: einige Dunkelheit ist die Bedingung. Die Zahl derer, welche ein gewisser Grad und Umfang von Kenntnissen zum Glauben unfähig macht, ist bedenklich groß geworden. Dies bezeugt die allgemeine Verbreitung des platten Rationalismus, der sein Bulldoggsgesicht immer breiter auslegt. Die tiefen Mysterien des Christentums, über welche die Jahrhunderte gebrütet und gestritten haben, schickt er sich ganz gelassen an, mit seiner Schneiderelle auszumessen und dünkt sich wunderklug dabei. Vor allem ist das christliche Kerndogma, die Lehre von der Erbsünde, bei den rationalistischen Plattköpfen zum Kinderspott geworden; weil eben ihnen nichts klärer und gewisser dünkt, als daß das Dasein eines jeden mit seiner Geburt angefangen habe, daher er unmöglich verschuldet auf die Welt gekommen sein könne. Wie scharfsinnig! — Und wie, wenn Verarmung und Vernachlässigung überhand nehmen, dann die Wölfe anfangen sich im Dorfe zu zeigen; so erhebt, unter diesen Umständen, der stets bereitliegende Materialismus das Haupt und

kommt, mit seinem Begleiter, dem Bestialismus*), an der Hand, heran. — Mit der Unfähigkeit zum Glauben wächst das Bedürfnis der Erkenntnis. Es gibt einen Siedepunkt auf der Skala der Kultur, wo aller Glaube, alle Offenbarung, alle Autoritäten sich verflüchtigen, der Mensch nach eigener Einsicht verlangt, belehrt, aber auch überzeugt sein will. Das Gängelband der Kindheit ist von ihm gefallen: er will auf eigenen Beinen stehn. Dabei aber ist sein metaphysisches Bedürfnis (Welt als W. und V., Bd. 2, Kap. 17) so unvertilgbar, wie irgend ein physisches. Dann wird es ernst mit dem Verlangen nach Philosophie, und die bedürftige Menschheit ruft alle denkenden Geister, die sie jemals aus ihrem Schoß erzeugt hat, an. Mit hohlem Wortkram und impotenten Bemühungen geistiger Kastraten ist da nicht mehr auszureichen; sondern es bedarf dann einer ernstlich gemeinten, d. h. einer auf Wahrheit, nicht auf Gehalte und Honorare gerichteten Philosophie, die daher nicht frägt, ob sie Ministern oder Räten gefalle, oder dieser oder jener Kirchenpartei der Zeit in ihren Kram passe; sondern an den Tag legt, daß der Beruf der Philosophie ein ganz anderer sei, als eine Erwerbsquelle für die Armen am Geiste abzugeben.

Doch ich kehre zu meinem Thema zurück. Dem praktischen Orakel, welches Kant der Vernunft fälschlich zugeschrieben hatte, wurde, mittelst einer, bloß einiger Kühnheit bedürfenden Amplifikation, ein theoretisches Orakel zugesellt. Die Ehre der Erfindung wird wohl auf F. H. Jacobi zurückzuführen sein, von welchem teueren Manne die Philosophieprofessoren das wertvolle Geschenk freudig und dankbar entgegennahmen. Denn dadurch war ihnen geholfen aus der Not, in die Kant sie versetzt hatte. Die kalte, nüchterne, überlegende Vernunft, welche Kant so grausam kritisiert hatte, wurde zum Verstande degradiert und mußte fortan diesen Namen führen: der Name der Vernunft aber wurde einem gänzlich imaginären, zu deutsch, erlogenen Vermögen beigelegt, an dem man gleichsam ein in die supralunarische, ja übernatürliche Welt sich öffnendes Fensterlein hatte, durch welches man daher alle die Wahrheiten ganz fertig und zugerichtet in Empfang nehmen konnte, um welche die bisherige, altmodische, ehrliche, reflektierende und besonnene Vernunft sich jahrhundertelang vergeblich abgemüht und ge-

*) Von gewissen Leuten Humanismus genannt.

stritten hatte. Und auf einem solchen, völlig aus der Luft gegriffenen, völlig erlogenen Vermögen basiert sich seit funfzig Jahren die deutsche, sogenannte Philosophie, erst als freie Konstruktion und Projektion des absoluten Ich und seiner Emanationen zum Nicht-Ich, dann als intellektuale Anschauung der absoluten Identität, oder Indifferenz, und ihrer Evolutionen zur Natur, oder auch des Entstehens Gottes aus seinem finstern Grunde, oder Ungrunde, à la Jakob Böhme, endlich als reines Sichselbstdenken der absoluten Idee und Schauplatz des Balletts der Selbstbewegung der Begriffe, daneben aber stets noch als unmittelbares Vernehmen des Göttlichen, des Uebersinnlichen, der Gottheit, der Schönheit, Wahrheit, Gutheit, und was sonst noch für Heiten gefällig sein mögen, oder auch als bloßes Ahnen (ohne d) aller dieser Herrlichkeiten. — Das also wäre Vernunft? O nein, das sind Possen, welche den durch die ernsthaften Kantischen Kritiken in Verlegenheit gesetzten Philosophieprofessoren zum Notbehelfe dienen sollen, um irgendwie, per fas aut nefas, die Gegenstände der Landesreligion für Ergebnisse der Philosophie auszugeben.

Nämlich die erste Obliegenheit aller Professorenphilosophie ist, die Lehre von Gott, dem Schöpfer und Regierer der Welt, als einem persönlichen, folglich individuellen, mit Verstand und Willen begabten Wesen, welches die Welt aus nichts hervorgebracht hat und sie mit höchster Weisheit, Macht und Güte lenkt, philosophisch zu begründen und über allen Zweifel hinaus festzustellen. Dadurch aber geraten die Philosophieprofessoren in eine mißliche Stellung zur ernstlichen Philosophie. Nämlich Kant ist gekommen, die Kritik der reinen Vernunft ist geschrieben, schon vor mehr als sechzig Jahren, und das Resultat derselben ist gewesen, daß alle Beweise, die man im Laufe der christlichen Jahrhunderte für das Dasein Gottes aufgestellt hatte und die auf drei allein mögliche Beweisarten zurückzuführen sind, durchaus nicht vermögen, das Verlangte zu leisten, ja, die Unmöglichkeit jedes solchen Beweises, und damit die Unmöglichkeit aller spekulativen Theologie, wird ausführlich a priori dargethan, und zwar, wohlverstanden, nicht etwan, wie es in unsern Tagen Mode geworden, mit hohlem Wortkram, Hegelschem Wischiwaschi, woraus jeder machen kann, was er will; nein, ganz ernstlich und ehrlich, nach alter guter Sitte, folglich so, daß seit sechzig Jahren, so höchst ungelegen die Sache auch vielen

gekommen, keiner etwas Erhebliches dagegen hat einwenden können, vielmehr infolge davon die Beweise des Daseins Gottes ganz außer Kredit und Gebrauch gekommen sind. Ja, gegen dieselben haben, von dem an, die Philosophieprofessoren äußerst vornehm gethan, sogar eine entschiedene Verachtung dagegen an den Tag gelegt; weil nämlich die Sache sich so ganz von selbst verstände, daß es lächerlich sei, sie erst beweisen zu wollen. Ei, ei, ei! hätte man doch das früher gewußt! Dann würde man sich nicht jahrhundertelang um solche Beweise abgemüht haben, und Kant hätte nicht nötig gehabt, dieselben mit dem ganzen Gewicht der Vernunftkritik zu zermalmen. Da wird denn wohl, bei besagter Verachtung, manchem der Fuchs mit den sauren Trauben einfallen. Wer übrigens eine kleine Probe derselben sehn möchte, findet eine recht charakteristische in Schellings philosophischen Schriften, Bd. 1, 1809, S. 152. — Während nun andere sich damit trösteten, daß Kant gesagt habe, das Gegenteil ließe sich auch nicht beweisen, — als ob dem alten Schalk das affirmanti incumbit probatio unbekannt gewesen wäre, — kam, als ein Retter in der Not, für die Philosophieprofessoren, die bewunderungswürdige Jacobische Erfindung, welche den deutschen Gelehrten dieses Jahrhunderts eine ganz aparte Vernunft verlieh, von der bis dahin kein Mensch etwas gehört, noch gewußt hatte.

Und doch waren alle diese Schliche keineswegs nötig. Denn durch jene Unbeweisbarkeit wird das Dasein Gottes selbst nicht im mindesten angefochten; da es auf viel sichererm Boden und unerschütterlich feststeht. Es ist ja Sache der Offenbarung, und zwar ist es dies um so gewisser, als solche Offenbarung allein und ausschließlich demjenigen Volke, welches deshalb das auserwählte heißt, zu teil geworden ist. Dies ist daraus ersichtlich, daß die Erkenntnis Gottes, als des persönlichen Regierers und Schöpfers der Welt, der alles wohlgemacht, sich ganz allein in der jüdischen und den beiden aus ihr hervorgegangenen Glaubenslehren, die man, im weitern Sinne, ihre Sekten nennen könnte, findet, nicht aber in der Religion irgend eines andern Volkes, alter oder neuer Zeit. Denn es wird doch wohl keinem in den Sinn kommen, etwan das Brahm der Hindu, welches in mir, in dir, in meinem Pferde, deinem Hunde lebt und leidet, — oder auch den Brahma, welcher geboren ist und stirbt, andern Brahmas Platz zu machen, und dem überdies sein Hervor-

bringen der Welt zur Schuld und Sünde angerechnet wird*), — geschweige den üppigen Sohn des betrogenen Saturns, dem Prometheus trotzt und seinen Fall verkündet, — mit Gott dem Herrn zu verwechseln. Sehn wir aber gar die Religion an, welche auf Erden die größte Anzahl von Bekennern, folglich die Majorität der Menschheit für sich hat und in dieser Beziehung die vornehmste heißen kann, also den Buddhaismus; so läßt es heutzutage sich nicht mehr verhehlen, daß dieser, so wie streng idealistisch und asketisch, auch entschieden und ausdrücklich atheistisch ist; so sehr, daß die Priester, wenn ihnen die Lehre des reinen Theismus vorgetragen wird, solche ausdrücklich perhorreszieren. Daher (wie uns in den Asiatic researches, Vol. 6, p. 268, desgleichen von Sangermano in seiner Description of the Burmese empire, p. 81, berichtet wird) der Oberpriester der Buddhaisten in Ava, in einem Aufsatze, den er einem katholischen Bischofe übergab, zu den sechs verdammlichen Ketzereien auch die Lehre zählte, „daß ein Wesen da sei, welches die Welt und alle Dinge geschaffen habe und allein würdig sei, angebetet zu werden“ **). Eben deswegen sagt auch J. J. Schmidt in Petersburg, welchen trefflichen Gelehrten ich entschieden für den gründlichsten Kenner des Buddhaismus in Europa halte, in seiner Schrift „Ueber die Verwandtschaft der gnostischen Lehren mit dem Buddhaismus“, S. 9: „in den Schriften der Buddhaisten fehlt jede positive Andeutung eines höchsten Wesens, als Prinzips der Schöpfung, und scheint sogar dieser Gegenstand, wo er sich, der Konsequenz gemäß, von selbst darbietet, mit Fleiß umgangen zu werden“. In seinen „Forschungen im Gebiete der ältern Bildungsgeschichte Mittelasiens“, S. 180, sagt derselbe: „Das System des Buddhaismus kennt kein ewiges, unerschaffenes, einiges göttliches Wesen, das vor allen Zeiten war und alles Sichtbare und Unsichtbare erschaffen hat. Diese Idee ist ihm ganz fremd, und man findet in den buddhaistischen Büchern nicht die geringste Spur davon. Ebensowenig gibt es eine Schöpfung; zwar ist das sichtbare Weltall nicht ohne Anfang, es ist aber

*) If Brimha be unceasingly employed in the creation of worlds, — — — — — — how can tranquillity be obtained by inferior orders of being? (Wenn Brahma unaufhörlich Welten schafft, — — — wie sollen Wesen niedrigerer Art zur Ruhe gelangen?) Prabodh Chandro Daya, tr. by J. Taylor, p. 23. — Auch ist Brahma Teil des Trimurti, dieser aber die Personifikation der Natur, als Zeugung, Erhaltung und Tod; er vertritt also die erstere.

**) Siehe J. J. Schmidts „Forschungen im Gebiete der ältern Bildungsgeschichte Mittelasiens“, Petersburg 1824, S. 276.

aus dem leeren Raume nach folgerechten, unabänderlichen Naturgesetzen entstanden. Man würde sich indes irren, wenn man annähme, daß etwas, man nenne es nun Schicksal oder Natur, von den Buddhaisten als göttliches Prinzip angesehen oder verehrt würde: vielmehr das Gegenteil; denn gerade diese Entwickelung des leeren Raumes, dieser Niederschlag aus demselben oder dessen Zerstückelung in unzählige Teile, diese nun entstandene Materie, ist das Uebel des Jirtintschi, oder des Weltalls in seinen innern und äußern Beziehungen, aus welchem der Ortschilang, oder der beständige Wechsel nach unabänderlichen Gesetzen entstanden ist, nachdem diese durch jenes Uebel begründet waren." Ebenso sagt derselbe in seiner am 15. September 1830 in der Petersburger Akademie gehaltenen Vorlesung S. 26: „Der Ausdruck Schöpfung ist dem Buddhaismus fremd, indem derselbe nur von Weltentstehungen weiß"; und S. 27: „Man muß einsehn, daß, bei ihrem System, keine Idee irgend einer urgöttlichen Schöpfung stattfinden kann." Es ließen sich hundert dergleichen Belege anführen. Nur auf einen jedoch will ich noch aufmerksam machen; weil er ganz populär und zudem offiziell ist. Nämlich der 3. Band des sehr belehrenden buddhaistischen Werkes Mahavansi, Raja-ratnacari and Raja-vali, from the Singhalese by E. Upham, Lond. 1833, enthält die aus den holländischen Protokollen übersetzten offiziellen Interrogatorien, welche, um 1766, der holländische Gouverneur von Ceylon mit den Oberpriestern der fünf vornehmsten Pagoden einzeln und successive abgehalten hat. Der Kontrast zwischen den Interlokutoren, welche sich nicht wohl verständigen können, ist höchst ergötzlich. Die Priester, den Lehren ihrer Religion gemäß, von Liebe und Mitleid gegen alle lebenden Wesen, selbst wenn es holländische Gouverneure sein sollten, erfüllt, sind auf das bereitwilligste bemüht, allen seinen Fragen zu genügen. Aber der naive und arglose Atheismus dieser frommen und sogar enkratistischen Oberpriester gerät in Konflikt mit der innigen Herzensüberzeugung des schon in der Wiege judaisierten Gouverneurs. Sein Glaube ist ihm zur zweiten Natur geworden, er kann sich gar nicht darin finden, daß diese Geistlichen keine Theisten sind, frägt daher immer von neuem nach dem höchsten Wesen, und wer denn die Welt geschaffen habe und dergleichen mehr. Jene meinen dann, es könne doch kein höheres Wesen geben, als den Siegreich-Vollendeten, den Buddha Schakia Muni,

der, ein geborener Königssohn, freiwillig als Bettler gelebt und bis ans Ende seine hohe Lehre gepredigt hat, zum Heil der Menschheit, um uns alle vom Elend der steten Wiedergeburt zu erlösen; die Welt nun aber sei von niemandem gemacht*), sie sei selbstgeschaffen (selfcreated), die Natur breite sie aus und ziehe sie wieder ein: allein sie sei das, was existierend nicht existiert; sie sei die notwendige Begleitung der Wiedergeburten, diese aber seien die Folgen unsers sündlichen Wandels u. s. w. So gehn denn diese Gespräche gegen hundert Seiten fort. — Ich erwähne solche Thatsachen hauptsächlich darum, weil es wirklich skandalös ist, wie noch heutzutage, in den Schriften deutscher Gelehrten, durchgängig Religion und Theismus ohne weiteres als identisch und synonym genommen werden; während Religion sich zum Theismus verhält, wie das Genus zu einer einzigen Species, und in der That bloß Judentum und Theismus identisch sind; daher eben auch alle Völker, die nicht Juden, Christen, oder Mohammedaner sind, von uns durch den gemeinsamen Namen Heiden stigmatisiert werden. Sogar werfen Mohammedaner und Juden den Christen vor, daß sie nicht reine Theisten wären, wegen der Lehre von der Trinität. Denn das Christentum, was man auch sagen möge, hat indisches Blut im Leibe und daher einen beständigen Hang vom Judentume loszukommen. — Wäre Kants Vernunftkritik, welche der ernsthafteste Angriff auf den Theismus ist, der je gewagt worden, weshalb die Philosophieprofessoren sich beeilt haben, ihn zu beseitigen, in buddhaistischen Landen erschienen; so hätte man, obigen Anführungen gemäß, darin nichts weiter gesehn, als einen erbaulichen Traktat, zu gründlicherer Widerlegung derer Ketzer und heilsamer Befestigung der orthodoxen Lehre des Idealismus, also der Lehre von der bloß scheinbaren Existenz dieser unsern Sinnen sich darstellenden Welt. Ebenso atheistisch, wie der Buddhaismus, sind auch die beiden andern, neben ihm in China sich behauptenden Religionen: die der Taossee und die des Confucius; daher eben die Missionare den ersten Vers des Pentateuchs nicht ins Chinesische übersetzen konnten; weil diese Sprache für Gott und Schaffen gar keine Ausdrücke hat. Sogar der Missionar Gützlaff, in seiner soeben erschienenen „Geschichte des chinesischen Reichs", ist so ehrlich, S. 18,

*) *Κοσμον τονδε, φησιν Ἡρακλειτος, ουτε τις θεων ουτε ανθρωπων ἐποιησεν.* Plut. de animae procreatione, c. 5.

zu sagen: „Es ist außerordentlich, daß keiner der Philosophen (in China), welche jedoch das Naturlicht in vollem Maße besaßen, sich zur Erkenntnis eines Schöpfers und Herrn des Universums emporgeschwungen hat." Ganz übereinstimmend hiemit ist, was v. J. F. Davis (The Chinese, chap. 15, p. 156) anführt, daß Milne, der Ueberseßer des Shing-yu, im Vorbericht über dieses Werk sagt, man könne daraus ersehn: „that the bare light of nature, as it is called, even when aided by all the light of pagan philosophy, is totally incapable of leading men to the knowledge and worship of the true God". Alles dieses bestätigt, daß das alleinige Fundament des Theismus die Offenbarung ist; wie es auch sein muß, wenn nicht die Offenbarung eine überflüssige sein soll. Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, daß das Wort Atheismus eine Erschleichung enthält; weil es vorweg den Theismus als sich von selbst verstehend annimmt. Man sollte statt dessen sagen: Nichtjudentum, und, statt Atheist, Nichtjude: so wäre es ehrlich geredet.

Da nun, wie oben gesagt, das Dasein Gottes Sache der Offenbarung und dadurch unerschütterlich festgestellt ist, bedarf es keiner menschlichen Beglaubigung. Die Philosophie nun aber ist bloß der, eigentlich zum Ueberfluß und müßigerweise angestellte Versuch, einmal die Vernunft, als das Vermögen des Menschen, zu denken, zu überlegen, zu reflektieren, ganz allein ihren eigenen Kräften zu überlassen, — etwan wie man einem Kinde, auf einem Rasenplatz, einmal das Gängelband abnimmt, damit es seine Kräfte versuche, — um zu sehn, was dabei herauskommt. Man nennt solche Proben und Versuche die Spekulation; wobei es in der Natur der Sache liegt, daß sie von aller Autorität, göttlicher wie menschlicher, einmal absehe, solche ignoriere und ihren eigenen Weg gehe, um auf ihre Weise die höchsten und wichtigsten Wahrheiten aufzusuchen. Wenn nun, auf diesem Grund und Boden, ihr Resultat kein anderes als das oben angeführte unsers großen Kant ist; so hat sie deshalb nicht sofort aller Ehrlichkeit und Gewissenhaftigkeit zu entsagen und, wie ein Schelm, Schleichwege zu gehn, um nur irgendwie auf den jüdischen Grund und Boden, als ihre conditio sine qua non, zurückzugelangen; vielmehr hat sie, ganz redlich und einfach, nunmehr der Wahrheit auf anderweitigen Wegen nachzuspüren, wie solche sich etwan vor ihr aufthun, nie aber irgend einem andern Lichte, als dem der Vernunft, zu folgen,

sondern unbekümmert, wohin sie gelange, ihren Weg zu gehn, getrost und beruhigt, wie einer, der in seinem Berufe arbeitet.

Wenn unsre Philosophieprofessoren die Sache anders verstehn und vermeinen, ihr Brot nicht mit Ehren essen zu können, so lange sie nicht Gott den Herrn (als ob er ihrer bedürfte) auf den Thron gesetzt haben; so ist schon hieraus erklärlich, warum sie an meinen Sachen keinen Geschmack haben finden können und ich durchaus nicht ihr Mann bin: denn freilich kann ich mit dergleichen nicht dienen und habe nicht, wie sie, jede Messe die neuesten Berichte über den lieben Gott mitzuteilen.

Sechstes Kapitel.

Ueber die dritte Klasse der Objekte für das Subjekt und die in ihr herrschende Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde.

---

§ 35.

Erklärung dieser Klasse von Objekten.

Die dritte Klasse der Gegenstände für das Vorstellungsvermögen bildet der formale Teil der vollständigen Vorstellungen, nämlich die a priori gegebenen Anschauungen der Formen des äußern und innern Sinnes, des Raums und der Zeit.

Als reine Anschauungen sind sie für sich und abgesondert von den vollständigen Vorstellungen und den erst durch diese hinzukommenden Bestimmungen des Voll- oder Leerseins, Gegenstände des Vorstellungsvermögens, da sogar reine Punkte und Linien gar nicht dargestellt, sondern nur a priori angeschaut werden können, wie auch die unendliche Ausdehnung und unendliche Teilbarkeit des Raumes und der Zeit allein Gegenstände der reinen Anschauung und der empirischen fremd sind. Was diese Klasse von Vorstellungen, in welcher Zeit und Raum *rein angeschaut* werden, von

der ersten Klasse, in der sie (und zwar im Verein) wahrgenommen werden, unterscheidet, das ist die Materie, welche ich daher einerseits als die Wahrnehmbarkeit von Zeit und Raum, und andrerseits als die objektiv gewordene Kausalität erklärt habe.

Hingegen ist die Verstandesform der Kausalität nicht für sich und abgesondert ein Gegenstand des Vorstellungsvermögens, sondern kommt erst mit und an dem Materiellen der Erkenntnis ins Bewußtsein.

§ 36.

Satz vom Grunde des Seins.

Raum und Zeit haben die Beschaffenheit, daß alle ihre Teile in einem Verhältnis zu einander stehn, in Hinsicht auf welches jeder derselben durch einen andern bestimmt und bedingt ist. Im Raum heißt dies Verhältnis Lage, in der Zeit Folge. Diese Verhältnisse sind eigentümliche, von allen andern möglichen Verhältnissen unsrer Vorstellungen durchaus verschiedene, daher weder der Verstand noch die Vernunft, mittelst bloßer Begriffe, sie zu fassen vermag; sondern einzig und allein vermöge der reinen Anschauung a priori sind sie uns verständlich: denn was oben und unten, rechts und links, hinten und vorn, was vor und nach sei, ist aus bloßen Begriffen nicht deutlich zu machen. Kant belegt dies sehr richtig damit, daß der Unterschied zwischen dem rechten und linken Handschuh durchaus nicht anders, als mittelst der Anschauung verständlich zu machen ist. Das Gesetz nun, nach welchem die Teile des Raums und der Zeit, in Absicht auf jene Verhältnisse, einander bestimmen, nenne ich den Satz vom zureichenden Grunde des Seins, principium rationis sufficientis essendi. Ein Beispiel von diesem Verhältnis ist schon im 15. Paragraph gegeben, an der Verbindung zwischen den Seiten und den Winkeln eines Dreiecks, und daselbst gezeigt, daß dieses Verhältnis sowohl von dem zwischen Ursach und Wirkung, als dem zwischen Erkenntnisgrund und Folge, ganz und gar verschieden sei, weshalb hier die Bedingung Grund des Seins, ratio essendi genannt werden mag. Es versteht sich von selbst, daß die Einsicht in einen solchen Seinsgrund Erkenntnisgrund werden kann, eben wie auch die Einsicht in

das Gesetz der Kausalität und seine Anwendung auf einen bestimmten Fall Erkenntnisgrund der Wirkung ist, wodurch aber keineswegs die gänzliche Verschiedenheit zwischen Grund des Seins, des Werdens und des Erkennens aufgehoben wird. In vielen Fällen ist das, was nach einer Gestaltung unsers Satzes Folge ist, nach der andern Grund: so ist sehr oft die Wirkung Erkenntnisgrund der Ursache. Z. B. das Steigen des Thermometers ist, nach dem Gesetze der Kausalität, Folge der vermehrten Wärme; nach dem Satze vom Grunde des Erkennens aber ist es Grund, Erkenntnisgrund der vermehrten Wärme, wie auch des Urteils, welches diese aussagt.

§ 37.

Seinsgrund im Raume.

Im Raum ist durch die Lage jedes Teils desselben, wir wollen sagen einer gegebenen Linie (von Flächen, Körpern, Punkten, gilt dasselbe), gegen irgend eine andre Linie, auch ihre von der ersten ganz verschiedene Lage gegen jede mögliche andre durchaus bestimmt, so daß die letztere Lage zur ersteren im Verhältnis der Folge zum Grunde steht. Da die Lage der Linie gegen irgend eine der möglichen andern ebenso ihre Lage gegen alle andern bestimmt, also auch die vorhin als bestimmt angenommene Lage gegen die erste; so ist es einerlei, welche man zuerst als bestimmt und die andern bestimmend, d. h. als ratio und die andern als rationata betrachten will. Dies daher, weil im Raume keine Succession ist, da ja eben durch Vereinigung des Raumes mit der Zeit, zur Gesamtvorstellung des Komplexes der Erfahrung, die Vorstellung des Zugleichseins entsteht. Bei dem Grunde des Seins im Raum herrscht also überall ein Analogon der sogenannten Wechselwirkung: wovon das Ausführlichere bei Betrachtung der Reciprokation der Gründe § 48. Weil nun jede Linie in Hinsicht auf ihre Lage sowohl bestimmt durch alle andern, als sie bestimmend ist; so ist es nur Willkür, wenn man irgend eine Linie bloß als die andern bestimmend und nicht als bestimmt betrachtet, und die Lage jeder gegen irgend eine andre läßt die Frage zu nach ihrer Lage gegen irgend eine dritte, vermöge welcher zweiten Lage die erste notwendig so ist, wie sie ist. Daher ist auch in der Verkettung der Gründe des Seins, wie in der der Gründe des

Werdens, gar kein Ende a parte ante zu finden, und, wegen der Unendlichkeit des Raums und der in ihm möglichen Linien, auch keines a parte post. Alle möglichen relativen Räume sind Figuren, weil sie begrenzt sind, und alle diese Figuren haben, wegen der gemeinschaftlichen Grenzen, ihren Seinsgrund eine in der andern. Die series rationum essendi im Raum geht also, wie die series rationum fiendi, in infinitum und zwar nicht nur, wie jene, nach einer, sondern nach allen Richtungen.

Ein Beweis von allem diesen ist unmöglich: denn es sind Sätze, deren Wahrheit transcendental ist, indem sie ihren Grund unmittelbar in der a priori gegebenen Anschauung des Raumes haben.

§ 38.

Seinsgrund in der Zeit. Arithmetik.

In der Zeit ist jeder Augenblick bedingt durch den vorigen. So einfach ist hier der Grund des Seins, als Gesetz der Folge; weil die Zeit nur eine Dimension hat, daher keine Mannigfaltigkeit der Beziehungen in ihr sein kann. Jeder Augenblick ist bedingt durch den vorigen; nur durch jenen kann man zu diesem gelangen; nur sofern jener war, verflossen ist, ist dieser. Auf diesem Nexus der Teile der Zeit beruht alles Zählen, dessen Worte nur dienen, die einzelnen Schritte der Succession zu markieren; folglich auch die ganze Arithmetik, die durchweg nichts anderes, als methodische Abkürzungen des Zählens lehrt. Jede Zahl setzt die vorhergehenden als Gründe ihres Seins voraus: zur Zehn kann ich nur gelangen durch alle vorhergehenden, und bloß vermöge dieser Einsicht in den Seinsgrund weiß ich, daß wo Zehn sind, auch Acht, Sechs, Vier sind.

§ 39.

Geometrie.

Ebenso beruht auf dem Nexus der Lage der Teile des Raums die ganze Geometrie. Sie wäre demnach eine Einsicht in jenen Nexus: da solche aber, wie oben gesagt, nicht durch bloße Begriffe möglich ist, sondern nur durch Anschauung; so müßte jeder geometrische Satz auf diese zurück-

geführt werden, und der Beweis bestände bloß darin, daß man den Nexus, auf dessen Anschauung es ankommt, deutlich heraushöbe; weiter könnte man nichts thun. Wir finden indessen die Behandlung der Geometrie ganz anders. Nur die zwölf Axiome Euklids läßt man auf bloßer Anschauung beruhen, und sogar beruhen von diesen eigentlich nur das neunte, elfte und zwölfte auf einzelnen verschiedenen Anschauungen, alle die andern aber auf der Einsicht, daß man in der Wissenschaft nicht, wie in der Erfahrung, es mit realen Dingen, die für sich nebeneinander bestehn und ins Unendliche verschieden sein können, zu thun habe; sondern mit Begriffen, und in der Mathematik mit Normalanschauungen, d. h. Figuren und Zahlen, die für alle Erfahrung gesetzgebend sind und daher das Vielumfassende des Begriffs mit der durchgängigen Bestimmtheit der einzelnen Vorstellung vereinigen. Denn obgleich sie, als anschauliche Vorstellungen, durchweg genau bestimmt sind und auf diese Weise für Allgemeinheit durch das Unbestimmtgelassene keinen Raum geben; so sind sie doch allgemein: weil sie die bloßen Formen aller Erscheinungen sind, und als solche von allen realen Objekten, denen eine solche Form zukommt, gelten. Daher von diesen Normalanschauungen, selbst in der Geometrie, so gut als von den Begriffen, das gelten würde, was Plato von seinen Ideen sagt, daß nämlich gar nicht zwei gleiche existieren können, weil solche nur eine wären*). Dies würde, sage ich, auch von den Normalanschauungen in der Geometrie gelten, wären sie nicht, als allein räumliche Objekte, durch das bloße Nebeneinandersein, den Ort, unterschieden. Diese Bemerkung hat, nach dem Aristoteles, schon Plato selbst gemacht: ετι δε, παρα τα αισθητα και τα ειδη, τα μαθηματικα των πραγματων ειναι φησι μεταξυ, διαφεροντα των μεν αισθητων τῳ ἀΐδια και ακινητα ειναι, των δε ειδων τῳ τα μεν πολλ' αττα ὁμοια ειναι, το δε ειδος αυτο ἑν ἑκαστον μονον (idem praeter sensibilia et species, mathematica rerum ait media esse, a sensibilibus quidem differentia eo, quod perpetua et immobilia sunt, a speciebus vero eo, quod illorum quidem multa quaedam

*) Die Platonischen Ideen lassen sich allenfalls beschreiben als Normalanschauungen, die nicht nur, wie die mathematischen, für das Formale, sondern auch für das Materiale der vollständigen Vorstellungen gültig wären: also vollständige Vorstellungen, die, als solche, durchgängig bestimmt wären, und doch zugleich, wie die Begriffe, vieles unter sich befaßten; d. h. nach meiner § 28 gegebenen Erklärung, Repräsentanten der Begriffe, die ihnen aber völlig adäquat wären.

similia sunt, species vero ipsa unaquaeque sola). Metaph. I, 6, womit X, 1 zu vergleichen. Die bloße Einsicht nun, daß ein solcher Unterschied des Orts die übrige Identität nicht aufhebt, scheint mir jene neun Axiome ersetzen zu können und dem Wesen der Wissenschaft, deren Zweck es ist, das Einzelne aus dem Allgemeinen zu erkennen, angemessener zu sein, als die Aufstellung neun verschiedener Axiome, die auf einer Einsicht beruhen. Alsdann nämlich wird von den geometrischen Figuren gelten, was Aristoteles, Metaph. X, 3 sagt: εν τουτοις ἡ ισοτης ἑνοτης (in illis aequalitas unitas est).

Von den Normalanschauungen in der Zeit aber, den Zahlen, gilt sogar kein solcher Unterschied des Nebeneinanderseins, sondern schlechthin, wie von den Begriffen, die identitas indiscernibilium, und es gibt nur eine Fünf und nur eine Sieben. Auch hier ließe sich ein Grund dafür finden, daß $7 + 5 = 12$ nicht, wie Herder in der Metakritik meint, ein identischer, sondern, wie Kant tiefsinnig entdeckt hat, ein synthetischer Satz a priori ist, der auf reiner Anschauung beruht. $12 = 12$ ist ein identischer Satz.

Auf die Anschauung beruft man also in der Geometrie sich eigentlich nur bei den Axiomen. Alle übrigen Lehrsätze werden demonstriert, d. h. man gibt einen Erkenntnisgrund des Lehrsatzes an, welcher jeden zwingt denselben als wahr anzunehmen: also man weist die logische, nicht die transcendentale Wahrheit des Lehrsatzes nach (§§ 30 und 32). Diese aber, welche im Grund des Seins und nicht in dem des Erkennens liegt, leuchtet nie ein, als nur mittelst der Anschauung. Daher kommt es, daß man nach so einer geometrischen Demonstration zwar die Ueberzeugung hat, daß der demonstrierte Satz wahr sei, aber keineswegs einsieht, warum, was er behauptet, so ist, wie es ist: d. h. man hat den Seinsgrund nicht, sondern gewöhnlich ist vielmehr erst jetzt ein Verlangen nach diesem entstanden. Denn der Beweis durch Aufweisung des Erkenntnisgrundes wirkt bloß Ueberführung (convictio), nicht Einsicht (cognitio): er wäre deswegen vielleicht richtiger elenchus, als demonstratio zu nennen. Daher kommt es, daß er gewöhnlich ein unangenehmes Gefühl hinterläßt, wie es der bemerkte Mangel an Einsicht überall gibt, und hier wird der Mangel der Erkenntnis, warum etwas so sei, erst fühlbar durch die gegebene Gewißheit, daß es so sei. Die Empfindung dabei hat

Aehnlichkeit mit der, die es uns gibt, wenn man uns etwas aus der Tasche oder in die Tasche gespielt hat, und wir nicht begreifen wie. Der, wie es in solchen Demonstrationen geschieht, ohne den Grund des Seins gegebene Erkenntnisgrund ist manchen Lehren der Physik analog, die das Phänomen darlegen, ohne die Ursache angeben zu können, wie z. B. der Leidenfrostische Versuch, sofern er auch im Platinatiegel gelingt. Hingegen gewährt der durch Anschauung erkannte Seinsgrund eines geometrischen Satzes Befriedigung, wie jede gewonnene Erkenntnis. Hat man diesen, so stützt sich die Ueberzeugung von der Wahrheit des Satzes allein auf ihn, keineswegs mehr auf den durch Demonstration gegebenen Erkenntnisgrund. Z. B. den sechsten Satz des ersten Buchs Euklids: „Wenn in einem Dreieck zwei Winkel gleich sind, sind auch die ihnen gegenüberliegenden Seiten gleich" beweist Euklid so (siehe Fig. 3): das Dreieck sei a b g, worin der

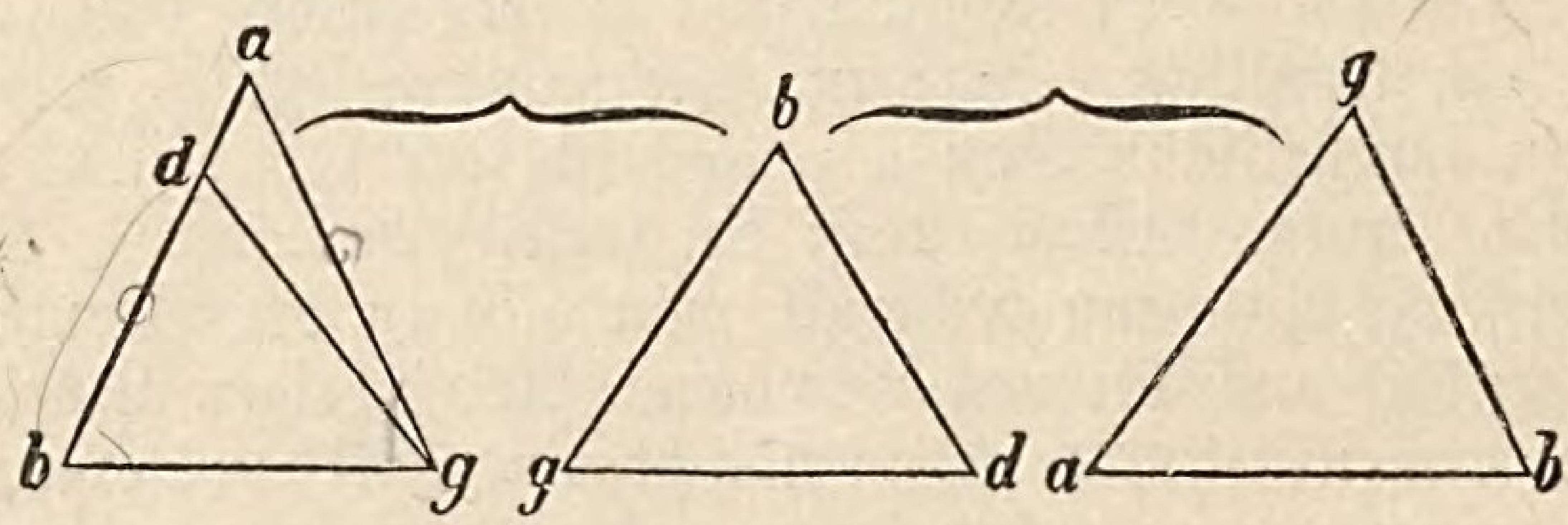


Fig. 3.

Winkel a b g dem Winkel a g b gleich ist; so behaupte ich, daß auch die Seite a g der Seite a b gleich ist.

Denn ist die Seite a g der Seite a b ungleich, so ist eine davon größer. a b sei größer. Man schneide von der größern a b das Stück d b ab, das der kleinern a g gleich ist, und ziehe d g. Weil nun (in den Dreiecken d b g, a b g) d b gleich a g und b g beiden gemeinschaftlich ist, so sind die zwei Seiten d b und b g den zwei Seiten a g und g b gleich, jede einzeln genommen, der Winkel d b g dem Winkel a g b, und die Grundlinie d g der Grundlinie a b, und das Dreieck a b g dem Dreieck d g b, das größere dem kleineren, welches ungereimt ist. a b ist also a g nicht ungleich, folglich gleich.

In diesem Beweis haben wir nun einen Erkenntnisgrund der Wahrheit des Lehrsatzes. Wer gründet aber seine Ueberzeugung von jener geometrischen Wahrheit auf diesen Beweis? und nicht vielmehr auf den durch Anschauung erkannten Seinsgrund, vermöge welches (durch eine Notwendigkeit, die

sich weiter nicht demonstrieren, sondern nur anschauen läßt), wenn von den beiden Endpunkten einer Linie sich zwei andre gleich tief gegeneinander neigen, sie nur in einem Punkt, der von jenen beiden Endpunkten gleich weit entfernt ist, zusammentreffen können, indem die entstehenden zwei Winkel eigentlich nur einer sind, der bloß durch die entgegengesetzte Lage als zwei erscheint, weshalb kein Grund vorhanden ist, aus dem die Linien näher dem einen als dem andern Punkte sich begegnen sollten.

Durch Erkenntnis des Seinsgrundes sieht man die notwendige Folge des Bedingten aus seiner Bedingung, hier der Gleichheit der Seiten aus der Gleichheit der Winkel, ein, ihre Verbindung: durch den Erkenntnisgrund aber bloß das Zusammendasein beider. Ja, es ließe sich sogar behaupten, daß man durch die gewöhnliche Methode der Beweise eigentlich nur überführt werde, daß beides in gegenwärtiger, zum Beispiel aufgestellter Figur zusammen da sei, keineswegs aber, daß es immer zusammen da sei, von welcher Wahrheit (da die notwendige Verknüpfung ja nicht gezeigt wird) man hier eine bloß auf Induktion gegründete Ueberzeugung erhalte, die darauf beruht, daß bei jeder Figur, die man macht, es sich so findet. Freilich ist nur bei so einfachen Lehrsätzen, wie jener sechste Euklids, der Seinsgrund so leicht in die Augen fallend: doch bin ich überzeugt, daß bei jedem, auch dem verwickeltesten Lehrsatze derselbe aufzuweisen und die Gewißheit des Satzes auf eine solche einfache Anschauung zurückzuführen sein muß. Auch ist sich jeder der Notwendigkeit eines solchen Seinsgrundes für jedes räumliche Verhältnis, so gut wie der Notwendigkeit der Ursache für jede Veränderung, a priori bewußt. Allerdings muß derselbe, bei komplizierten Lehrsätzen, sehr schwer anzugeben sein, und zu schwierigen geometrischen Untersuchungen ist hier nicht der Ort. Ich will daher, bloß um noch deutlicher zu machen, was ich meine, einen nur wenig komplizierteren Satz, dessen Seinsgrund jedoch wenigstens nicht sogleich in die Augen fällt, auf selbigen zurückzuführen suchen. Ich gehe zehn Lehrsätze weiter, zum sechzehnten. „In jedem Dreieck, dessen eine Seite verlängert worden, ist der äußere Winkel größer als jeder der beiden gegenüberstehenden innern." Euklids Beweis ist folgender (siehe Fig. 4):

Das Dreieck sei a b g: man verlängere die Seite b g nach d, und ich behaupte, daß der äußere Winkel a g d größer

sei, als jeder der beiden innern gegenüberstehenden. — Man halbiere die Seite a g bei e, ziehe b e, verlängere sie bis z und mache e z gleich e b, verbinde z g und verlängere a g bis h. — Da nun a e gleich e g und b e gleich e z ist, so sind die zwei Seiten a e und e b gleich den zwei Seiten

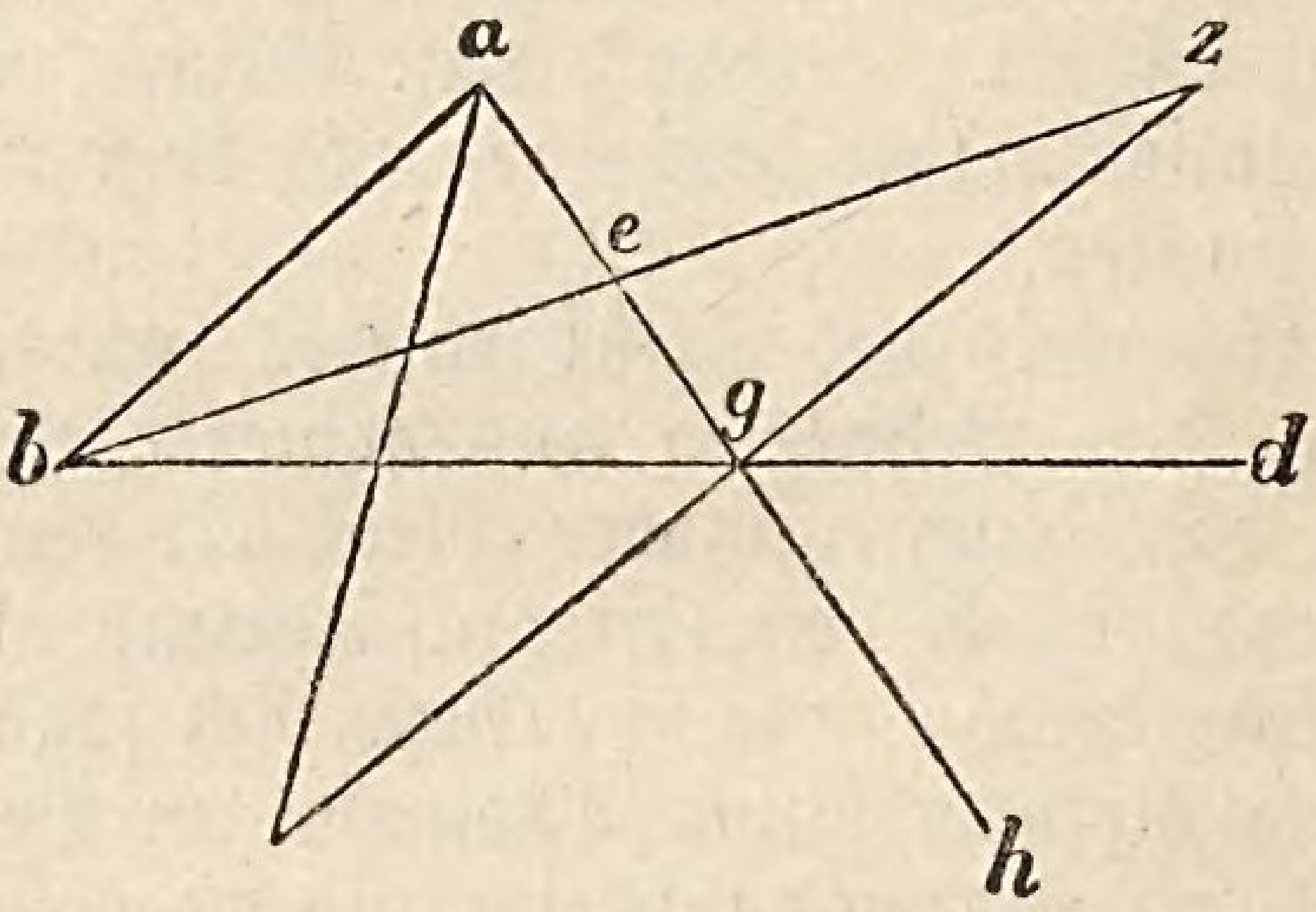


Fig. 4.

g e und e z, jede einzeln genommen, und der Winkel a e b gleich dem Winkel z e g: denn es sind Scheitelwinkel. Mithin ist die Grundlinie a b gleich der Grundlinie z g und das Dreieck a b e ist gleich dem Dreieck z e g und die übrigen Winkel den übrigen Winkeln, folglich auch der Winkel b a e dem Winkel e g z. Es ist aber e g d größer als e g z, folglich ist auch der Winkel a g d größer als der Winkel b a e. — Halbiert man auch b g, so wird auf ähnliche Art bewiesen, daß auch der Winkel b g h, d. i. sein Scheitelwinkel a g d größer sei als a b g.

Ich würde denselben Satz folgendermaßen beweisen (siehe Fig. 5):

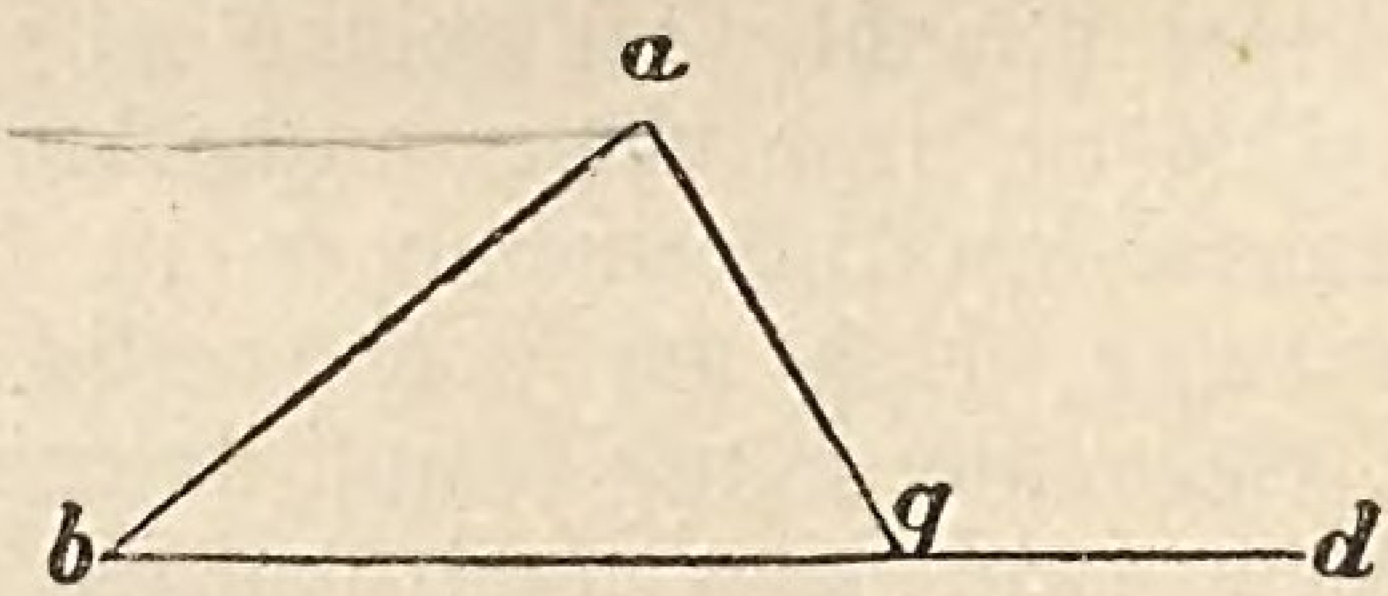


Fig. 5.

Damit Winkel b a g nur gleich komme, geschweige übertreffe, Winkel a g d, müßte (denn das eben heißt Gleichheit der Winkel) die Linie b a auf g a in derselben Richtung liegen wie b d, d. h. mit b d parallel sein, d. h. nie mit b d zusammentreffen: sie muß aber (Seinsgrund), um ein Dreieck

zu bilden, auf b d treffen, also das Gegenteil dessen thun, was erfordert wäre, damit Winkel b a g nur die Größe von a g d erreichte.

Damit Winkel a b g nur gleich komme, geschweige übertreffe, Winkel a g d, müßte (denn das eben heißt Gleichheit der Winkel) die Linie b a in derselben Richtung auf b d liegen wie a g, d. h. mit a g parallel sein, d. h. nie mit a g zusammentreffen: sie muß aber, um ein Dreieck zu bilden, auf a g treffen, also das Gegenteil thun von dem, was erfordert wäre, damit Winkel a b g nur die Größe von a g d erreichte.

Durch alles dieses habe ich keineswegs eine neue Methode mathematischer Demonstrationen vorgeschlagen, auch ebensowenig meinen Beweis an Stelle des Euklidischen setzen wollen, als wohin er, seiner ganzen Natur nach und auch schon weil er den Begriff von Parallellinien voraussetzt, der im Euklid erst später vorkommt, nicht paßt; sondern ich habe nur zeigen wollen, was Seinsgrund sei und wie er sich vom Erkenntnisgrunde unterscheide, indem dieser bloß convictio wirkt, welche etwas ganz andres ist, als Einsicht in den Seinsgrund. Daß man aber in der Geometrie nur strebt convictio zu wirken, welche, wie gesagt, einen unangenehmen Eindruck macht, nicht aber Einsicht in den Grund des Seins, die, wie jede Einsicht, befriedigt und erfreut; dies möchte neben anderm ein Grund sein, warum manche sonst vortreffliche Köpfe Abneigung gegen die Mathematik haben.

Ich kann mich nicht entbrechen, nochmals die schon an einem andern Orte gegebene Figur herzusetzen (Fig. 6), deren

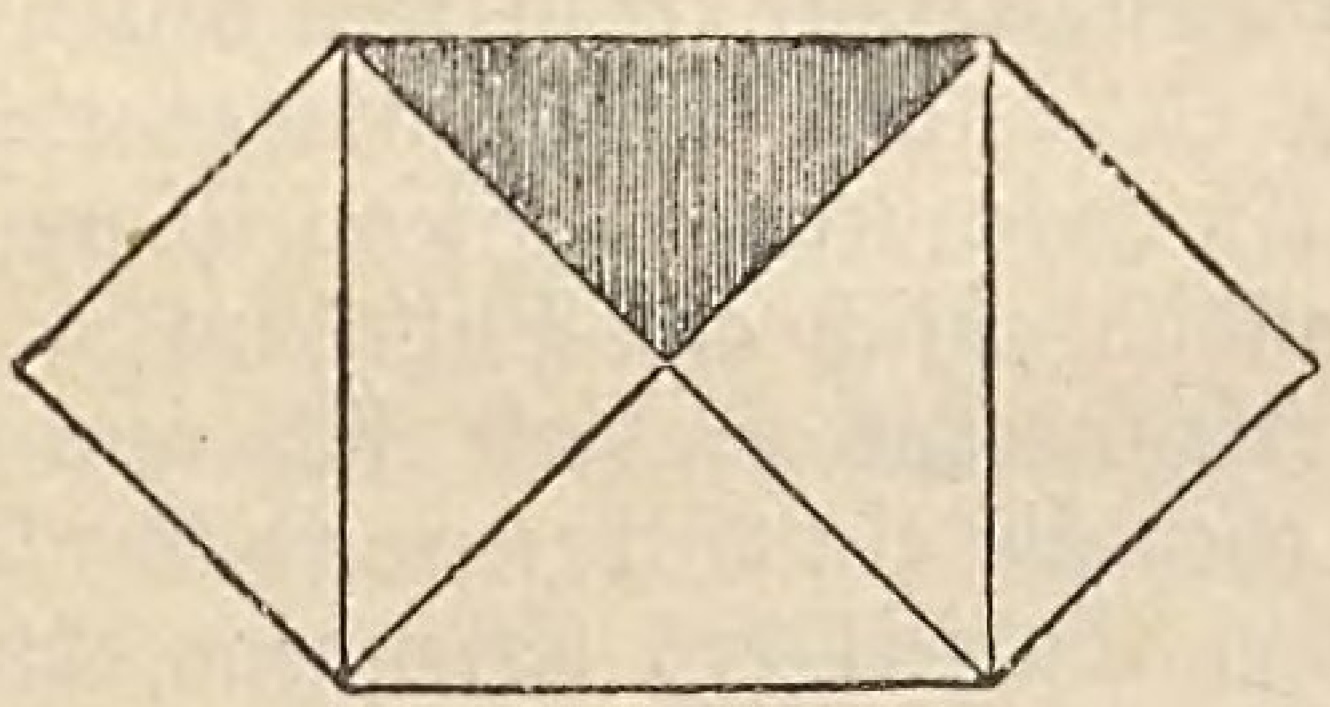


Fig. 6.

bloßer Anblick, ohne alles Gerede, von der Wahrheit des Pythagorischen Lehrsatzes zwanzigmal mehr Ueberzeugung gibt, als der Euklidische Mausefallenbeweis. Der für dieses Kapitel sich interessierende Leser findet den Gegenstand desselben weiter ausgeführt in der „Welt als Wille und Vorstellung“, Bd. 1, § 15, und Bd. 2, Kap. 13.

Siebentes Kapitel.

Ueber die vierte Klasse der Objekte für das Subjekt und die in ihr herrschende Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde.

---

§ 40.

Allgemeine Erklärung.

Die letzte unsrer Betrachtung noch übrige Klasse der Gegenstände des Vorstellungsvermögens ist eine gar eigene, aber sehr wichtige: sie begreift für jeden nur ein Objekt, nämlich das unmittelbare Objekt des innern Sinnes, das Subjekt des Wollens, welches für das erkennende Subjekt Objekt ist und zwar nur dem innern Sinn gegeben, daher es allein in der Zeit, nicht im Raum, erscheint, und auch da noch, wie wir sehn werden, mit einer bedeutenden Einschränkung.

§ 41.

Subjekt des Erkennens und Objekt.

Jede Erkenntnis setzt unumgänglich Subjekt und Objekt voraus. Daher ist auch das Selbstbewußtsein nicht schlechthin einfach; sondern zerfällt, eben wie das Bewußtsein von andern Dingen (d. i. das Anschauungsvermögen), in ein Erkanntes und ein Erkennendes. Hier tritt nun das Erkannte durchaus und ausschließlich als Wille auf.

Demnach erkennt das Subjekt sich nur als ein Wollendes, nicht aber als ein Erkennendes. Denn das vorstellende Ich, das Subjekt des Erkennens, kann, da es, als notwendiges Korrelat aller Vorstellungen, Bedingung derselben ist, nie selbst Vorstellung oder Objekt werden; sondern von ihm gilt der schöne Ausspruch des heiligen Upanischad: Id videndum non est: omnia videt; et id audiendum non est: omnia audit; sciendum non est: omnia scit; et intelligendum non est: omnia intelligit. Praeter id, videns, et sciens, et audiens, et intelligens ens aliud non est. — Oupnekhat. Vol. I, p. 202. —

Daher gibt es also kein Erkennen des Erkennens; weil dazu erfordert würde, daß das Subjekt sich vom Erkennen trennte und nun doch das Erkennen erkennte, was unmöglich ist.

Auf den Einwand: „ich erkenne nicht nur, sondern ich weiß doch auch, daß ich erkenne", würde ich antworten: Dein Wissen von deinem Erkennen ist von deinem Erkennen nur im Ausdruck unterschieden. „Ich weiß, daß ich erkenne", sagt nicht mehr, als „Ich erkenne", und dieses, so ohne weitere Bestimmung, sagt nicht mehr, als „Ich". Wenn dein Erkennen und dein Wissen von diesem Erkennen zweierlei sind, so versuche nur einmal jedes für sich allein zu haben; jetzt zu erkennen, ohne darum zu wissen, und jetzt wieder bloß vom Erkennen zu wissen, ohne daß dies Wissen zugleich das Erkennen sei. Freilich läßt sich von allem besonderen Erkennen abstrahieren und so zu dem Satz „Ich erkenne" gelangen, welches die letzte uns mögliche Abstraktion ist, aber identisch mit dem Satz „für mich sind Objekte" und dieser identisch mit dem „Ich bin Subjekt", welcher nicht mehr enthält als das bloße „Ich".

Nun könnte man aber fragen, woher uns, wenn das Subjekt nicht erkannt wird, seine verschiedenen Erkenntniskräfte, Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft bekannt seien. — Diese sind uns nicht dadurch bekannt, daß das Erkennen Objekt für uns geworden ist, sonst würden über selbige nicht so viele widersprechende Urteile vorhanden sein; vielmehr sind sie erschlossen, oder richtiger: sie sind allgemeine Ausdrücke für die aufgestellten Klassen der Vorstellungen, die man zu jeder Zeit, eben in jenen Erkenntniskräften, mehr oder weniger bestimmt unterschied. Aber sie sind mit Rücksicht auf das als Bedingung notwendige Korrelat jener Vorstellungen, das Subjekt, von ihnen abstrahiert, verhalten sich folglich zu den Klassen der Vorstellungen gerade so, wie das Subjekt überhaupt zum Objekt überhaupt. Wie mit dem Subjekt sofort auch das Objekt gesetzt ist (da sogar das Wort sonst ohne Bedeutung ist) und auf gleiche Weise mit dem Objekt das Subjekt, und also Subjektsein gerade so viel bedeutet, als ein Objekt haben, und Objektsein so viel, als vom Subjekt erkannt werden: genau ebenso nun ist mit einem *auf irgend eine Weise bestimmten* Objekt sofort auch das Subjekt *als auf eben solche Weise erkennend* gesetzt. Insofern ist es einerlei, ob ich sage: Die Objekte haben solche

und solche ihnen anhängende und eigentümliche Bestimmungen; oder: das Subjekt erkennt auf solche und solche Weisen: einerlei, ob ich sage: die Objekte sind in solche Klassen zu teilen; oder: dem Subjekt sind solche unterschiedne Erkenntniskräfte eigen. Auch von dieser Einsicht findet sich die Spur bei jenem wundersamen Gemisch von Tiefsinn und Oberflächlichkeit, dem Aristoteles, wie überhaupt bei ihm schon der Keim zur kritischen Philosophie liegt. De anima III, 8 sagt er: ἡ ψυχη τα οντα πως εστι παντα· (anima quodammodo est universa, quae sunt); sodann: ὁ νους εστι ειδος ειδων, d. h. der Verstand ist die Form der Formen, και ἡ αισθησις ειδος αισθητων, und die Sinnlichkeit die Form der Sinnesobjekte. Demnach nun, ob man sagt: Sinnlichkeit und Verstand sind nicht mehr; oder: die Welt hat ein Ende, — ist eins. Ob man sagt: es gibt keine Begriffe; oder: die Vernunft ist weg und es gibt nur noch Tiere, — ist eins.

Das Verkennen dieses Verhältnisses ist der Anlaß des Streites zwischen Realismus und Idealismus, zuletzt auftretend als Streit des alten Dogmatismus mit den Kantianern, oder der Ontologie und Metaphysik mit der transscendentalen Aesthetik und transscendentalen Logik, welcher auf dem Verkennen jenes Verhältnisses bei Betrachtung der ersten und dritten der von mir aufgestellten Klassen der Vorstellungen beruht; wie der Streit der Realisten und Nominalisten, im Mittelalter, auf dem Verkennen jenes Verhältnisses in Beziehung auf die zweite unsrer Klassen der Vorstellungen.

§ 42.

Subjekt des Wollens.

Das Subjekt des Erkennens kann, laut obigem, nie erkannt, nie Objekt, Vorstellung, werden. Da wir dennoch nicht nur eine äußere (in der Sinnesanschauung), sondern auch eine innere Selbsterkenntnis haben, jede Erkenntnis aber, ihrem Wesen zufolge, ein Erkanntes und ein Erkennendes voraussetzt; so ist das Erkannte in uns, als solches, nicht das Erkennende, sondern das Wollende, das Subjekt des Wollens, der Wille. Von der Erkenntnis ausgehend, kann man sagen „Ich erkenne" sei ein analytischer Satz, dagegen „Ich will" ein synthetischer und zwar a posteriori, nämlich durch Erfahrung, hier durch innere (d. h. allein in

der Zeit) gegeben. Insofern wäre also das Subjekt des Wollens für uns ein Objekt. Wenn wir in unser Inneres blicken, finden wir uns immer als wollend. Jedoch hat das Wollen viele Grade, vom leisesten Wunsche bis zur Leidenschaft, und daß nicht nur alle Affekte, sondern auch alle die Bewegungen unsers Innern, welche man dem weiten Begriffe Gefühl subsumiert, Zustände des Willens sind, habe ich öfter auseinandergesetzt, z. B. in den „Grundproblemen der Ethik", Bd. 1, S. 11, und auch sonst.

Die Identität nun aber des Subjekts des Wollens mit dem erkennenden Subjekt, vermöge welcher (und zwar notwendig) das Wort „Ich" beide einschließt und bezeichnet, ist der Weltknoten und daher unerklärlich. Denn nur die Verhältnisse der Objekte sind uns begreiflich: unter diesen aber können zwei nur insofern eins sein, als sie Teile eines Ganzen sind. Hier hingegen, wo vom Subjekt die Rede ist, gelten die Regeln für das Erkennen der Objekte nicht mehr, und eine wirkliche Identität des Erkennenden mit dem als wollend Erkannten, also des Subjekts mit dem Objekte, ist unmittelbar gegeben. Wer aber das Unerklärliche dieser Identität sich recht vergegenwärtigt, wird sie mit mir das Wunder κατ᾽ ἐξοχήν nennen.

Wie nun das subjektive Korrelat der ersten Klasse der Vorstellungen der Verstand ist, das der zweiten die Vernunft, das der dritten die reine Sinnlichkeit; so finden wir als das dieser vierten den innern Sinn, oder überhaupt das Selbstbewußtsein.

§ 43.

Das Wollen. Gesetz der Motivation.

Eben weil das Subjekt des Wollens dem Selbstbewußtsein unmittelbar gegeben ist, läßt sich nicht weiter definieren, oder beschreiben, was Wollen sei: vielmehr ist es die unmittelbarste aller unserer Erkenntnisse, ja die, deren Unmittelbarkeit auf alle übrigen, als welche sehr mittelbar sind, zuletzt Licht werfen muß.

Bei jedem wahrgenommenen Entschluß sowohl anderer, als unsrer selbst, halten wir uns berechtigt, zu fragen warum? d. h. wir setzen als notwendig voraus, es sei ihm etwas vorhergegangen, daraus er erfolgt ist, und welches wir den Grund, genauer, das Motiv der jetzt erfolgenden Handlung

nennen. Ohne ein solches ist dieselbe uns so undenkbar, wie die Bewegung eines leblosen Körpers ohne Stoß, oder Zug. Demnach gehört das Motiv zu den Ursachen und ist auch bereits unter diesen als die dritte Form der Kausalität, § 20, aufgezählt und charakterisiert worden. Allein die ganze Kausalität ist nur die Gestalt des Satzes vom Grunde in der ersten Klasse der Objekte, also in der in äußerer Anschauung gegebenen Körperwelt. Dort ist sie das Band der Veränderungen untereinander, indem die Ursache die von außen hinzutretende Bedingung jedes Vorgangs ist. Das Innere solcher Vorgänge hingegen bleibt uns dort ein Geheimnis: denn wir stehn daselbst immer draußen. Da sehn wir wohl diese Ursache jene Wirkung mit Notwendigkeit hervorbringen: aber wie sie eigentlich das könne, was nämlich dabei im Innern vorgehe, erfahren wir nicht. So sehn wir die mechanischen, physikalischen, chemischen Wirkungen, und auch die der Reize, auf ihre respektiven Ursachen jedesmal erfolgen; ohne deswegen jemals den Vorgang durch und durch zu verstehn; sondern die Hauptsache dabei bleibt uns ein Mysterium: wir schreiben sie alsdann den Eigenschaften der Körper, den Naturkräften, auch der Lebenskraft, zu, welches jedoch lauter qualitates occultae sind. Nicht besser nun würde es mit unserm Verständnis der Bewegungen und Handlungen der Tiere und Menschen stehn, und wir würden auch diese auf unerklärliche Weise durch ihre Ursachen (Motive) hervorgerufen sehn; wenn uns nicht hier die Einsicht in das Innere des Vorgangs eröffnet wäre: wir wissen nämlich, aus der an uns selbst gemachten innern Erfahrung, daß dasselbe ein Willensakt ist, welcher durch das Motiv, das in einer bloßen Vorstellung besteht, hervorgerufen wird. Die Einwirkung des Motivs also wird von uns nicht bloß, wie die aller andern Ursachen, von außen und daher nur mittelbar, sondern zugleich von innen, ganz unmittelbar und daher ihrer ganzen Wirkungsart nach, erkannt. Hier stehn wir gleichsam hinter den Coulissen und erfahren das Geheimnis, wie, dem innersten Wesen nach, die Ursach die Wirkung herbeiführt: denn hier erkennen wir auf einem ganz andern Wege, daher in ganz andrer Art. Hieraus ergibt sich der wichtige Satz: die Motivation ist die Kausalität von innen gesehn. Diese stellt sich demnach hier in ganz anderer Weise, in einem ganz andern Medio, für eine ganz andere Art des Erkennens dar: daher nun ist sie als eine

besondere und eigentümliche Gestalt unseres Satzes aufzuführen, welcher sonach hier auftritt als Satz vom zureichenden Grunde des Handelns, principium rationis sufficientis agendi, kürzer, Gesetz der Motivation.

Zu anderweitiger Orientierung, in Bezug auf meine Philosophie überhaupt, füge ich hier hinzu, daß, wie das Gesetz der Motivation sich zu dem oben, § 20, aufgestellten Gesetz der Kausalität verhält; so diese vierte Klasse von Objekten für das Subjekt, also der in uns selbst wahrgenommene Wille, zur ersten Klasse. Diese Einsicht ist der Grundstein meiner ganzen Metaphysik.

Ueber die Art und die Notwendigkeit der Wirkung der Motive, das Bedingtsein derselben durch den empirischen, individuellen Charakter, wie auch durch die Erkenntnisfähigkeit der Individuen u. s. w. verweise ich auf meine Preisschrift über die Freiheit des Willens, woselbst dies alles ausführlich abgehandelt ist.

§ 44.

Einfluß des Willens auf das Erkennen.

Nicht auf eigentlicher Kausalität, sondern auf der § 42 erörterten Identität des erkennenden mit dem wollenden Subjekt beruht der Einfluß, den der Wille auf das Erkennen ausübt, indem er es nötigt, Vorstellungen, die demselben einmal gegenwärtig gewesen, zu wiederholen, überhaupt die Aufmerksamkeit auf dieses oder jenes zu richten und eine beliebige Gedankenreihe hervorzurufen. Auch hierin wird er bestimmt durch das Gesetz der Motivation, welchem gemäß er auch der heimliche Lenker der sogenannten Ideenassociation ist, der ich im zweiten Bande der Welt als W. und V. ein eigenes Kapitel (das 14.) gewidmet habe, und welche selbst nichts anderes ist, als die Anwendung des Satzes vom Grunde, in seinen vier Gestalten, auf den subjektiven Gedankenlauf, also auf die Gegenwart der Vorstellungen im Bewußtsein. Der Wille des Individuums aber ist es, der das ganze Getriebe in Thätigkeit versetzt, indem er dem Interesse, d. h. den individuellen Zwecken der Person gemäß, den Intellekt antreibt, zu seinen gegenwärtigen Vorstellungen, die mit ihnen logisch, oder analogisch, oder durch räumliche, oder zeitliche Nachbarschaft verschwisterten herbeizuschaffen. Die Thätigkeit des Willens hiebei ist jedoch so unmittelbar, daß

sie meistens nicht ins deutliche Bewußtsein fällt; und so schnell, daß wir uns bisweilen nicht einmal des Anlasses zu einer also hervorgerufenen Vorstellung bewußt werden, wo es uns dann scheint, als sei etwas ohne allen Zusammenhang mit einem andern in unser Bewußtsein gekommen: daß aber dies nicht geschehen könne, ist eben, wie oben gesagt, die Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, und hat in dem erwähnten Kapitel seine nähere Erörterung gefunden. Jedes unsrer Phantasie sich plötzlich darstellende Bild, auch jedes Urteil, das nicht auf seinen vorher gegenwärtig gewesenen Grund folgt, muß durch einen Willensakt hervorgerufen sein, der ein Motiv hat, obwohl das Motiv, weil es geringfügig, und der Willensakt, weil seine Erfüllung so leicht ist, daß sie mit ihm zugleich da ist, oft nicht wahrgenommen werden.

§ 45.

Gedächtnis.

Die Eigentümlichkeit des erkennenden Subjekts, daß es in Vergegenwärtigung von Vorstellungen dem Willen desto leichter gehorcht, je öfter solche Vorstellungen ihm schon gegenwärtig gewesen sind, d. h. seine Uebungsfähigkeit, ist das Gedächtnis. Der gewöhnlichen Darstellung desselben, als eines Behältnisses, in welchem wir einen Vorrat fertiger Vorstellungen aufbewahrten, die wir folglich immer hätten, nur ohne uns derselben immer bewußt zu sein, — kann ich nicht beistimmen. Die willkürliche Wiederholung gegenwärtig gewesener Vorstellungen wird durch Uebung so leicht, daß, sobald ein Glied einer Reihe von Vorstellungen uns gegenwärtig geworden ist, wir alsbald die übrigen, selbst oft scheinbar gegen unsern Willen, hinzurufen. Will man von dieser Eigentümlichkeit unseres Vorstellungsvermögens ein Bild (wie Plato eines gibt, indem er das Gedächtnis mit einer weichen Masse vergleicht, welche Eindrücke annimmt und bewahrt), so scheint mir das richtigste das eines Tuchs, welches die Falten, in die es oft gelegt ist, nachher gleichsam von selbst wieder schlägt. Wie der Leib dem Willen durch Uebung gehorchen lernt, ebenso das Vorstellungsvermögen. Keineswegs ist, wie die gewöhnliche Darstellung es annimmt, eine Erinnerung immer dieselbe Vorstellung, die gleichsam aus ihrem Behältnis wieder hervorgeholt wird,

sondern jedesmal entsteht wirklich eine neue, nur mit besondrer Leichtigkeit durch die Uebung: daher kommt es, daß Phantasmen, welche wir im Gedächtnis aufzubewahren glauben, eigentlich aber nur durch öftere Wiederholung üben, unvermerkt sich ändern, was wir inne werden, wenn wir einen alten bekannten Gegenstand nach langer Zeit wiedersehn und er dem Bilde, das wir von ihm mitbringen, nicht vollkommen entspricht. Dies könnte nicht sein, wenn wir ganz fertige Vorstellungen aufbewahrten.

Eben daher kommt es, daß erworbene Kenntnisse, wenn wir sie nicht üben, allmählich aus unserm Gedächtnis verschwinden; weil sie eben nur aus der Gewohnheit und dem Griffe kommende Uebungsstücke sind: so z. B. vergessen die meisten Gelehrten ihr Griechisch, und die heimgekehrten Künstler ihr Italienisch. Ebenfalls erklärt sich daraus, daß, wenn wir einen Namen, einen Vers oder dergleichen ehemals wohl gewußt, aber in vielen Jahren nicht gedacht haben, wir ihn mit Mühe zurückbringen, aber, wenn dieses gelungen ist, ihn abermals auf einige Jahre zur Disposition haben; weil jetzt die Uebung erneuert ist. Daher soll wer mehrere Sprachen versteht in jeder derselben von Zeit zu Zeit etwas lesen; wodurch er seinen Besitz sich erhält. Hieraus erklärt sich auch, warum die Umgebungen und Begebenheiten unsrer Kindheit sich so tief dem Gedächtnis einprägen; weil wir nämlich als Kinder nur wenige und hauptächlich anschauliche Vorstellungen haben und wir diese daher, um beschäftigt zu sein, unablässig wiederholen. Bei Menschen, die zum Selbstdenken wenig Fähigkeit haben, ist dieses ihr ganzes Leben hindurch (und zwar nicht nur mit anschaulichen Vorstellungen, sondern auch mit Begriffen und Worten) der Fall, daher solche bisweilen, wenn nämlich nicht Stumpfheit und Geistesträgheit es verhindert, ein sehr gutes Gedächtnis haben. Dagegen hat das Genie bisweilen kein vorzügliches Gedächtnis, wie Rousseau dies von sich selbst angibt: es wäre daraus zu erklären, daß dem Genie die große Menge neuer Gedanken und Kombinationen zu vielen Wiederholungen keine Zeit läßt; wiewohl dasselbe sich wohl nicht leicht mit einem ganz schlechten Gedächtnis findet, weil die größere Energie und Beweglichkeit der gesamten Denkkraft hier die anhaltende Uebung ersetzt. Auch wollen wir nicht vergessen, daß die Mnemosyne die Mutter der Musen ist. Man kann demnach sagen: das Gedächtnis steht unter zwei

einander antagonistischen Einflüssen: dem der Energie des Vorstellungsvermögens einerseits und dem der Menge der dieses beschäftigenden Vorstellungen andrerseits. Je kleiner der erste Faktor, desto kleiner muß auch der andere sein, um ein gutes Gedächtnis zu liefern; und je größer der zweite, desto größer muß der andere sein. Hieraus erklärt sich auch, warum Menschen, die unablässig Romane lesen, dadurch ihr Gedächtnis verlieren; weil nämlich auch bei ihnen, eben wie beim Genie, die Menge von Vorstellungen, die hier aber nicht eigne Gedanken und Kombinationen, sondern fremde, rasch vorüberziehende Zusammenstellungen sind, zur Wiederholung und Uebung keine Zeit noch Geduld läßt: und was beim Genie die Uebung kompensiert geht ihnen ab. Uebrigens unterliegt die ganze Sache noch der Korrektion, daß jeder das meiste Gedächtnis hat für das, was ihn interessiert, das wenigste für das übrige. Daher vergißt mancher große Geist die kleinen Angelegenheiten und Vorfälle des täglichen Lebens, imgleichen die ihm bekannt gewordenen unbedeutenden Menschen unglaublich schnell; während beschränkte Köpfe das alles trefflich behalten: nichtsdestoweniger wird jener für die ihm wichtigen Dinge und für das an sich selbst Bedeutende ein gutes, wohl gar ein stupendes Gedächtnis haben.

Ueberhaupt aber ist leicht einzusehen, daß wir am besten solche Reihen von Vorstellungen behalten, welche unter sich am Bande einer oder mehrerer der angegebenen Arten von Gründen und Folgen zusammenhängen; schwerer aber die, welche nicht unter sich, sondern nur mit unserm Willen nach dem Gesetze der Motivation verknüpft, d. h. willkürlich zusammengestellt sind. Bei jenen nämlich ist in dem uns a priori bewußten Formalen die Hälfte der Mühe uns erlassen: Dieses, wie überhaupt alle Kenntnis a priori, hat auch wohl Platos Lehre, daß alles Lernen nur ein Erinnern sei, veranlaßt*).

---

*) Man suche das, was man dem Gedächtnis einverleiben will, so viel als möglich, auf ein anschauliches Bild zurückzuführen, sei es nun unmittelbar oder als Beispiel der Sache, oder als bloßes Gleichnis, Analogon, oder wie noch sonst; weil alles Anschauliche viel fester haftet, als das bloß in abstracto Gedachte, oder gar nur Worte. Darum behalten wir so sehr viel besser, was wir erlebt, als was wir gelesen haben. (Dieser Zusatz ist in der 3. Aufl. als besonderer Absatz an obiger Stelle dem Text des § 45 angefügt worden).

Achtes Kapitel.

Allgemeine Bemerkungen und Resultate.

§ 46.

Die systematische Ordnung.

Die Reihenfolge, in welcher ich die verschiedenen Gestaltungen unseres Satzes aufgestellt habe, ist nicht die systematische, sondern bloß der Deutlichkeit wegen gewählt, um das Bekanntere und das, welches das übrige am wenigsten voraussetzt, voranzuschicken; gewiß der Regel des Aristoteles: και μαθησεως ουκ απο του πρωτου και της του πραγματος αρχης ενιοτε αρκτεον, αλλ' ὁθεν ραστ' αν μαθοι (et doctrina non a primo ac rei principio aliquando inchoanda est, sed unde quis facilius discat). Metaph. IV, 1. Die systematische Ordnung, in der die Klassen der Gründe folgen müßten, ist aber diese. Zuerst müßte der Satz vom Seinsgrund angeführt werden und zwar von diesem wieder zuerst seine Anwendung auf die Zeit, als welche das einfache, nur das Wesentliche enthaltende Schema aller übrigen Gestaltungen des Satzes vom zureichenden Grunde, ja, der Urtypus aller Endlichkeit ist. Dann müßte, nach Aufstellung des Seinsgrundes auch im Raum das Gesetz der Kausalität, diesem das der Motivation folgen und der Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens zuletzt aufgestellt werden; da die andern auf unmittelbare Vorstellungen, dieser aber auf Vorstellungen aus Vorstellungen geht.

Die hier ausgesprochene Wahrheit, daß die Zeit das einfache, nur das Wesentliche enthaltende Schema aller Gestaltungen des Satzes vom Grunde ist, erklärt uns die absolut vollkommene Klarheit und Genauigkeit der Arithmetik, worin keine andere Wissenschaft ihr gleichkommen kann. Alle Wissenschaften nämlich beruhen auf dem Satze vom Grunde, indem sie durchweg Verknüpfungen von Gründen und Folgen sind. Die Zahlenreihe nun aber ist die einfache und alleinige Reihe der Seinsgründe und Folgen in der Zeit: wegen dieser vollkommenen Einfachheit, indem nichts ihr zur Seite liegen bleibt, noch irgendwo unbestimmte Be-

ziehungen sind, läßt sie an Genauigkeit, Apodikticität und Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Hierin stehn alle andern Wissenschaften ihr nach; sogar die Geometrie: weil aus den drei Dimensionen des Raums so viele Beziehungen hervorgehn, daß die Uebersicht derselben sowohl der reinen, wie der empirischen Anschauung zu schwer fällt; daher die komplizierteren Aufgaben der Geometrie nur durch Rechnung gelöst werden, die Geometrie also eilt, sich in Arithmetik aufzulösen. Daß die übrigen Wissenschaften mancherlei verdunkelnde Elemente enthalten, brauche ich nicht darzuthun.

§ 47.

Zeitverhältnis zwischen Grund und Folge.

Nach den Gesetzen der Kausalität und der Motivation muß der Grund der Folge, der Zeit nach, vorhergehn. Dies ist durchaus wesentlich, wie ich ausführlich dargethan habe im zweiten Bande meines Hauptwerkes, Kap. 4, S. 41, 42 der 2. Aufl. (3. Aufl. S. 44 f.); worauf ich hier verweise, um mich nicht zu wiederholen. Danach wird man sich nicht irre machen lassen durch Beispiele, wie Kant (Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl. S. 202, 5. Aufl. S. 248) eines anführt, nämlich daß die Ursache der Stubenwärme, der Ofen, mit dieser seiner Wirkung zugleich sei, — sobald man nur bedenkt, daß nicht ein Ding Ursach des andern, sondern ein Zustand Ursach des andern ist. Der Zustand des Ofens, daß er eine höhere Temperatur, als das ihn umgebende Medium hat, muß der Mitteilung des Ueberschusses seiner Wärme an dieses vorhergehn; und da nun jede erwärmte Luftschicht einer hinzuströmenden kälteren Platz macht, erneuert sich der erste Zustand, die Ursach, und folglich auch der zweite, die Wirkung, so lange, als Ofen und Stube nicht dieselbe Temperatur haben. Es ist hier also nicht eine dauernde Ursach, Ofen, und eine dauernde Wirkung, Stubenwärme, die zugleich wären, sondern eine Kette von Veränderungen, nämlich eine stete Erneuerung zweier Zustände, deren einer Wirkung des andern ist. Wohl aber ist aus diesem Beispiele zu ersehn, welchen unklaren Begriff von der Kausalität sogar noch Kant hatte.

Hingegen der Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens bringt kein Zeitverhältnis mit sich, sondern allein

ein Verhältnis für die Vernunft: also sind vor und nach hier ohne Bedeutung.

Beim Satz vom Grunde des Seins ist, sofern er in der Geometrie gilt, ebenfalls kein Zeitverhältnis, sondern allein ein räumliches, von dem sich sagen ließe, alles wäre zugleich, wenn nicht das Zugleich hier, sowohl als das Nacheinander, ohne Bedeutung wäre. In der Arithmetik dagegen ist der Seinsgrund nichts anderes, als eben das Zeitverhältnis selbst.

§ 48.

Reciprokation der Gründe.

Der Satz vom zureichenden Grunde kann in jeder seiner Bedeutungen ein hypothetisches Urteil begründen, wie denn auch jedes hypothetische Urteil zuletzt auf ihm beruht, und immer bleiben dabei die Gesetze der hypothetischen Schlüsse gültig, nämlich: vom Dasein des Grundes auf das Dasein der Folge, und vom Nichtsein der Folge auf das Nichtsein des Grundes, ist der Schluß richtig: aber vom Nichtsein des Grundes auf das Nichtsein der Folge, und vom Dasein der Folge auf das Dasein des Grundes ist der Schluß unrichtig. Nun ist es merkwürdig, daß dennoch in der Geometrie fast überall auch vom Dasein der Folge auf das Dasein des Grundes und vom Nichtsein des Grundes auf das Nichtsein der Folge geschlossen werden kann. Dies kommt daher, daß, wie § 37 gezeigt ist, jede Linie die Lage der andern bestimmt und es dabei einerlei ist, von welcher man anfangen, d. h. welche man als Grund und welche als Folge betrachten will. Man kann hievon sich überzeugen, indem man sämtliche geometrische Lehrsätze durchgeht. Nur da, wo nicht bloß von Figur, d. h. von Lage der Linien, sondern von Flächeninhalt, abgesehn von der Figur, die Rede ist, kann man meistens nicht vom Dasein der Folge auf das Dasein des Grundes schließen, oder vielmehr die Sätze reciprozieren und das Bedingte zur Bedingung machen. Ein Beispiel hievon gibt der Satz: Wenn Dreiecke gleiche Grundlinien und gleiche Höhen haben, sind sie an Flächeninhalt gleich. Er läßt sich nicht also umkehren: Wenn Dreiecke gleichen Flächeninhalt haben, sind auch ihre Grundlinien und Höhen gleich. Denn die Höhen können sich auch umgekehrt wie die Grundlinien verhalten.

Daß das Gesetz der Kausalität keine Reciprokation zulasse, indem die Wirkung nie die Ursach ihrer Ursache sein könne, und daher der Begriff der Wechselwirkung, seinem eigentlichen Sinne nach, nicht zulässig sei, ist schon oben, § 20, zur Sprache gekommen. — Eine Reciprokation nach dem Satz vom Grunde des Erkennens könnte nur bei Wechselbegriffen stattfinden; indem nur die Sphären dieser sich gegenseitig decken. Außerdem gibt sie den circulus vitiosus.

§ 49.

Die Notwendigkeit.

Der Satz vom zureichenden Grunde, in allen seinen Gestalten, ist das alleinige Prinzip und der alleinige Träger aller und jeder Notwendigkeit. Denn Notwendigkeit hat keinen andern wahren und deutlichen Sinn, als den der Unausbleiblichkeit der Folge, wenn der Grund gesetzt ist. Demnach ist jede Notwendigkeit bedingt; absolute, d. h. unbedingte Notwendigkeit also eine contradictio in adjecto. Denn Notwendig-sein kann nie etwas anderes besagen, als aus einem gegebenen Grunde folgen. Will man es hingegen definieren „was nicht nichtsein kann"; so gibt man eine bloße Worterklärung und flüchtet sich, um die Sacherklärung zu vermeiden, hinter einen höchst abstrakten Begriff; von wo man jedoch sogleich herauszutreiben ist durch die Frage, wie es denn möglich, oder nur denkbar, sei, daß irgend etwas nicht nichtsein könne; da ja doch alles Dasein bloß empirisch gegeben ist? Da ergibt sich denn, daß es nur insofern möglich sei, als irgend ein Grund gesetzt oder vorhanden ist, aus dem es folgt. Notwendigsein und Aus einem gegebenen Grunde folgen sind mithin Wechselbegriffe, welche als solche überall einer an die Stelle des andern gesetzt werden können. Der bei den Philosophastern beliebte Begriff vom „**absolut** notwendigen Wesen" enthält also einen Widerspruch: durch das Prädikat „absolut" (d. h. „von nichts anderm abhängig") hebt er die Bestimmung auf, durch welche allein das „Notwendige" denkbar ist und einen Sinn hat. Wir haben daran wieder ein Beispiel vom Mißbrauch abstrakter Begriffe zum Behuf metaphysischer Erschleichung, wie ich ähnliche nachgewiesen habe am Begriff „Immaterielle Substanz", „Grund schlecht-

hin", „Ursache überhaupt" u. s. w. Ich kann es nicht genug wiederholen, daß alle abstrakte Begriffe durch die Anschauung zu kontrollieren sind.

Demnach gibt es, den vier Gestalten des Satzes vom Grunde gemäß, eine vierfache Notwendigkeit. 1. Die logische, nach dem Satz vom Erkenntnisgrunde, vermöge welcher, wenn man die Prämissen hat gelten lassen, die Konklusion unweigerlich zuzugeben ist. 2. Die physische, nach dem Gesetz der Kausalität, vermöge welcher, sobald die Ursache eingetreten ist, die Wirkung nicht ausbleiben kann. 3. Die mathematische, nach dem Satz vom Grunde des Seins, vermöge welcher jedes von einem wahren geometrischen Lehrsatze ausgesagte Verhältnis so ist, wie er es besagt, und jede richtige Rechnung unwiderleglich bleibt. 4. Die moralische, vermöge welcher jeder Mensch, auch jedes Tier, nach eingetretenem Motiv, die Handlung vollziehn muß, welche seinem angeborenen und unveränderlichen Charakter allein gemäß ist und demnach jetzt so unausbleiblich, wie jede andere Wirkung einer Ursach, erfolgt; wenn sie gleich nicht so leicht, wie jede andere, vorherzusagen ist, wegen der Schwierigkeit der Ergründung und vollständigen Kenntnis des individuellen empirischen Charakters und der ihm beigegebenen Erkenntnissphäre; als welche zu erforschen ein ander Ding ist, als die Eigenschaften eines Mittelsalzes kennen zu lernen und danach seine Reaktion vorherzusagen. Ich darf nicht müde werden, dies zu wiederholen, wegen der Ignoranten und Dummköpfe, welche die einhellige Belehrung so vieler großen Geister für nichts achtend, noch immer, zu Gunsten ihrer Rockenphilosophie, das Gegenteil zu behaupten dreist genug sind. Bin ich doch kein Philosophieprofessor, der nötig hätte, vor dem Unverstande des andern Bücklinge zu machen.

§ 50.

Reihen der Gründe und Folgen.

Nach dem Gesetz der Kausalität ist die Bedingung immer wieder bedingt und zwar auf gleiche Art: daher entsteht a parte ante eine series in infinitum. Ebenso ist es mit dem Seinsgrund im Raum: jeder relative Raum ist eine Figur, hat Grenzen, die ihn mit einem andern in Verbin-

dung setzen und wieder die Figur dieses andern bedingen, und so nach allen Dimensionen in infinitum. Betrachtet man aber eine einzelne Figur in sich, so hat die Reihe der Seinsgründe ein Ende; weil man von einem gegebenen Verhältnis anhub: wie auch die Reihe der Ursachen ein Ende hat, wenn man bei irgend einer Ursach beliebig stehn bleibt. In der Zeit hat die Reihe der Seinsgründe sowohl a parte ante, wie parte post eine unendliche Ausdehnung, indem jeder Augenblick durch einen früheren bedingt ist und den folgenden notwendig herbeiführt, die Zeit also weder Anfang noch Ende haben kann. Die Reihe der Erkenntnisgründe dagegen, d. h. eine Reihe von Urteilen, deren jedes dem andern logische Wahrheit erteilt, endigt immer irgendwo, nämlich entweder in einer empirischen oder transcendentalen, oder metalogischen Wahrheit. Ist das erstere, also eine empirische Wahrheit der Grund des obersten Satzes, darauf man geführt worden, und man fährt fort zu fragen warum; so ist was man jetzt verlangt kein Erkenntnisgrund mehr, sondern eine Ursach: d. h. die Reihe der Gründe des Erkennens geht über in die Reihe der Gründe des Werdens. Macht man nun aber es einmal umgekehrt, läßt nämlich die Reihe der Gründe des Werdens, damit sie ein Ende finden könne, übergehn in die Reihe der Gründe des Erkennens; so ist dies nie durch die Natur der Sache herbeigeführt, sondern durch spezielle Absicht, also ein Kniff, und zwar ist es das unter dem Namen des ontologischen Beweises bekannte Sophisma. Nämlich nachdem man, durch den kosmologischen Beweis, zu einer Ursache gelangt ist, bei welcher man stehn zu bleiben Belieben trägt, um sie zur e r s t e n zu machen, das Gesetz der Kausalität jedoch sich nicht so zur Ruhe bringen läßt, sondern fortfahren will, w a r u m zu fragen; so schafft man es heimlich beiseite und schiebt ihm den ihm von weitem ähnlich sehenden Satz vom Erkenntnisgrunde unter, gibt also, statt der hier verlangten Ursach, einen Erkenntnisgrund, der aus dem zu beweisenden, seiner Realität nach also noch problematischen, Begriff selbst geschöpft wird und der nun, weil er doch ein Grund ist, als Ursache figurieren muß. Natürlich hat man jenen Begriff schon zum voraus darauf eingerichtet, indem man die Realität, allenfalls, des Anstandes halber, noch in ein paar Hüllen gewickelt, hineinlegte und sich also die nunmehrige, freudige Ueberraschung, sie darin zu finden,

vorbereitete, — wie wir dies schon oben, § 7, näher beleuchtet haben. — Beruht hingegen eine Kette von Urteilen zuletzt auf einem Satz von transcendentaler, oder metalogischer Wahrheit, und man fährt fort zu fragen warum; so gibt es darauf keine Antwort, weil die Frage keinen Sinn hat, nämlich nicht weiß, was für einen Grund sie fordert. Denn der Satz vom Grunde ist das Prinzip aller Erklärung: eine Sache erklären heißt ihren gegebenen Bestand, oder Zusammenhang, zurückführen auf irgend eine Gestaltung des Satzes vom Grunde, der gemäß er sein muß, wie er ist. Diesem gemäß ist der Satz vom Grunde selbst, d. h. der Zusammenhang, den er, in irgend einer Gestalt, ausdrückt, nicht weiter erklärbar; weil es kein Prinzip gibt, das Prinzip aller Erklärung zu erklären, — oder wie das Auge alles sieht, nur sich selbst nicht. — Von den Motiven gibt es zwar Reihen, indem der Entschluß zur Erreichung eines Zwecks, Motiv wird des Entschlusses zu einer ganzen Reihe von Mitteln: doch endigt diese Reihe immer a parte priori in einer Vorstellung aus den zwei ersten Klassen, woselbst das Motiv liegt, welches ursprünglich vermochte, diesen individuellen Willen in Bewegung zu setzen. Daß es nun dieses konnte, ist ein Datum zur Erkenntnis des hier gegebenen empirischen Charakters: warum dieser aber dadurch bewegt werde, kann nicht beantwortet werden, weil der intelligible Charakter außer der Zeit liegt und nie Objekt wird. Die Reihe der Motive als solcher findet also in einem solchen letzten Motiv ihr Ende und geht, je nachdem ihr letztes Glied ein reales Objekt, oder ein bloßer Begriff war, über in die Reihe der Ursachen, oder in die der Erkenntnisgründe.

§ 51.

Jede Wissenschaft hat eine der Gestaltungen des Satzes vom Grunde vor den andern zum Leitfaden.

Weil die Frage warum immer einen zureichenden Grund will und die Verbindung der Erkenntnisse nach dem Satz vom zureichenden Grunde die Wissenschaft vom bloßen Aggregat von Erkenntnissen unterscheidet, ist § 4 gesagt worden, daß das Warum die Mutter der Wissenschaften sei. Auch findet sich, daß in jeder derselben eine der Gestaltungen unsres Satzes, vor den übrigen, der Leitfaden ist; obgleich

in derselben, auch die andern, nur mehr untergeordnet, Anwendung finden. So ist in der reinen Mathematik der Seinsgrund Hauptleitfaden (obgleich die Darstellung in den Beweisen nur am Erkenntnisgrunde fortschreitet); in der angewandten tritt zugleich das Gesetz der Kausalität auf; und dieses gewinnt ganz die Oberherrschaft in der Physik, Chemie, Geologie u. a. m. Der Satz vom Grunde des Erkennens findet durchaus in allen Wissenschaften starke Anwendung, da in allen das Besondre aus dem Allgemeinen erkannt wird. Hauptleitfaden und fast allein herrschend aber ist er in der Botanik, Zoologie, Mineralogie und andern klassifizierenden Wissenschaften. Das Gesetz der Motivation ist, wenn man alle Motive und Maximen, welche sie auch seien, als Gegebenes betrachtet, aus dem man das Handeln erklärt, Hauptleitfaden der Geschichte, Politik, pragmatischen Psychologie u. a. — wenn man aber die Motive und Maximen selbst, ihrem Wert und Ursprung nach, zum Gegenstand der Untersuchung macht, Leitfaden der Ethik. Im 2. Bande meines Hauptwerks findet man, Kap. 12, S. 129 (3. Aufl. S. 139), die oberste Einteilung der Wissenschaften nach diesem Prinzip ausgeführt.

§ 52.

Zwei Hauptresultate.

Ich habe mich bestrebt, in dieser Abhandlung zu zeigen, daß der Satz vom zureichenden Grund ein gemeinschaftlicher Ausdruck sei für vier ganz verschiedene Verhältnisse, deren jedes auf einem besonderen und (da der Satz vom zureichenden Grund ein synthetischer a priori ist) a priori gegebenen Gesetze beruht, von welchen vier, nach dem Grundsatz der Spezifikation gefundenen, Gesetzen, nach dem Grundsatz der Homogeneität angenommen werden muß, daß, so wie sie in einem gemeinschaftlichen Ausdruck zusammentreffen, sie auch aus einer und derselben Urbeschaffenheit unsers ganzen Erkenntnisvermögens, als ihrer gemeinschaftlichen Wurzel, entspringen, welche demnach anzusehen wäre als der innerste Keim aller Dependenz, Relativität, Instabilität und Endlichkeit der Objekte unseres in Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, Subjekt und Objekt befangenen Bewußtseins, oder derjenigen Welt, welche der hohe Plato wiederholentlich als

das αει γιγνομενον μεν και απολλυμενον, οντως δε ουδεποτε ον; deren Erkenntnis nur eine δοξα μετ' αισθησεως αλογου wäre, herabsetzt, und welche das Christentum, mit richtigem Sinn, nach derjenigen Gestaltung unseres Satzes, welche ich § 46 als sein einfachstes Schema und den Urtypus aller Endlichkeit bezeichnet habe, die Zeitlichkeit nennt. Der allgemeine Sinn des Satzes vom Grunde überhaupt läuft darauf zurück, daß immer und überall jegliches nur vermöge eines andern ist. Nun ist aber der Satz vom Grunde in allen seinen Gestalten a priori, wurzelt also in unserem Intellekt: daher darf er nicht auf das Ganze aller daseienden Dinge, die Welt, mit Einschluß dieses Intellekts, in welchem sie dasteht, angewandt werden. Denn eine solche, vermöge apriorischer Formen sich darstellende Welt ist eben deshalb bloße Erscheinung: was daher nur infolge eben dieser Formen von ihr gilt, findet keine Anwendung auf sie selbst, d. h. auf das in ihr sich darstellende Ding an sich. Daher kann man nicht sagen: „Die Welt und alle Dinge in ihr existieren vermöge eines andern"; — welcher Satz eben der kosmologische Beweis ist.

Ist mir die Ableitung des soeben ausgesprochenen Resultats durch gegenwärtige Abhandlung gelungen; so wäre, dächte ich, an jeden Philosophen, der, bei seinen Spekulationen, auf den Satz vom zureichenden Grunde einen Schluß baut, oder überhaupt nur von einem Grunde spricht, die Forderung zu machen, daß er bestimme, welche Art von Grund er meine. Man könnte glauben, daß, so oft von einem Grunde die Rede ist, jenes sich von selbst ergebe und keine Verwechselung möglich sei. Allein es finden sich nur gar zu viele Beispiele, teils daß die Ausdrücke Grund und Ursach verwechselt und ohne Unterscheidung gebraucht werden, teils daß im allgemeinen von einem Grund und Begründeten, Prinzip und Prinzipiat, Bedingung und Bedingten geredet wird, ohne nähere Bestimmung; vielleicht eben weil man sich im stillen eines unberechtigten Gebrauchs dieser Begriffe bewußt ist. So spricht selbst Kant von dem Ding an sich als dem Grunde der Erscheinung. So spricht er (Krit. d. r. V. 5. Aufl., S. 590) von einem Grunde der Möglichkeit aller Erscheinung; von einem intelligiblen Grund der Erscheinungen; von einer intelligiblen Ursach, einem unbekannten Grund der Möglichkeit der sinnlichen Reihe überhaupt (592); von einem

den Erscheinungen zum Grunde liegenden transcendentalen Objekt und dem Grunde, warum unsre Sinnlichkeit diese vielmehr als alle andern obersten Bedingungen habe (S. 641); und so an mehreren Stellen. Welches alles mir schlecht zu passen scheint zu jenen gewichtigen, tiefsinnigen, ja unsterblichen Worten (S. 591): „daß die Zufälligkeit*) der Dinge selbst nur Phänomen sei und auf keinen andern Regressus führen könne, als den empirischen, der die Phänomene bestimmt".

Daß, seit Kant, die Begriffe Grund und Folge, Prinzip und Prinzipiat u. s. w. noch viel unbestimmter und ganz und gar transcendent gebraucht sind, weiß jeder, dem die neueren philosophischen Schriften bekannt sind.

Gegen diesen unbestimmten Gebrauch des Wortes Grund und mit ihm des Satzes vom zureichenden Grunde überhaupt ist folgendes meine Einwendung und zugleich das zweite, mit dem ersten genau verbundene Resultat, welches diese Abhandlung über ihren eigentlichen Gegenstand gibt. Obgleich die vier Gesetze unseres Erkenntnisvermögens, deren gemeinschaftlicher Ausdruck der Satz vom zureichenden Grunde ist, durch ihren gemeinsamen Charakter, und dadurch, daß alle Objekte des Subjekts unter sie verteilt sind, sich ankündigen als durch eine und dieselbe Urbeschaffenheit und innere Eigentümlichkeit des als Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft erscheinenden Erkenntnisvermögens gesetzt, so daß sogar, wenn man sich einbildete, es könnte eine neue, fünfte Klasse von Objekten entstehn, dann ebenfalls vorauszusetzen wäre, daß in ihr auch der Satz vom zureichenden Grund in einer neuen Gestalt auftreten würde; so dürfen wir dennoch nicht von einem Grunde schlechthin sprechen, und es gibt so wenig einen Grund überhaupt, wie einen Triangel überhaupt, anders als in einem abstrakten, durch diskursives Denken gewonnenen Begriff, der als Vorstellung aus Vorstellungen, nichts weiter ist, als ein Mittel vieles durch eines zu denken. Wie jeder Triangel spitz-, recht- und stumpfwinklicht, gleichseitig, gleichschenklicht oder ungleichseitig sein muß; so muß auch (da wir nur vier und zwar bestimmt gesonderte Klassen von Objekten haben) jeder Grund zu einer der angegebenen vier möglichen Arten der Gründe gehören

---

*) Die empirische Zufälligkeit ist gemeint, welche bei Kant so viel bedeutet, wie die Abhängigkeit von andern Dingen; worüber ich auf meine Rüge, S. 524 der 2. Aufl. (3. Aufl. S. 552) meiner „Kritik der Kantischen Philosophie" verweise.

und demnach innerhalb einer der vier angegebenen möglichen Klassen von Objekten unsers Vorstellungsvermögens, — die folglich, mitsamt diesem Vermögen, d. h. der ganzen Welt, sein Gebrauch schon als gegeben voraussetzt und sich diesseit hält, — gelten, nicht aber außerhalb derselben, oder gar außerhalb aller Objekte. Sollte dennoch jemand hierüber anders denken, und meinen, Grund überhaupt sei etwas anderes, als der aus den vier Arten der Gründe abgezogene, ihr Gemeinschaftliches ausdrückende Begriff; so könnten wir den Streit der Realisten und Nominalisten erneuen, wobei ich in gegenwärtigem Fall auf der Seite der letztern stehn müßte.